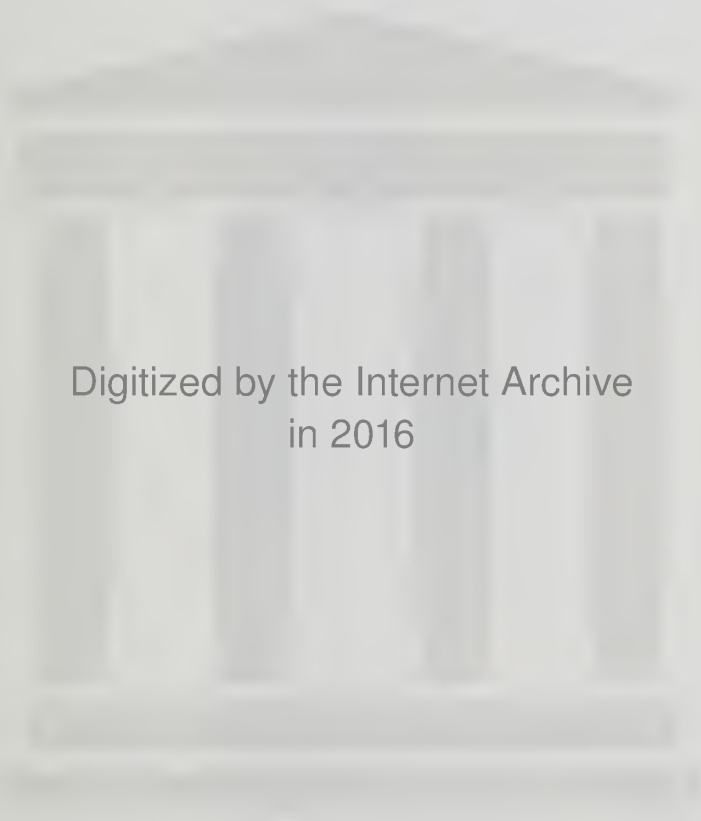




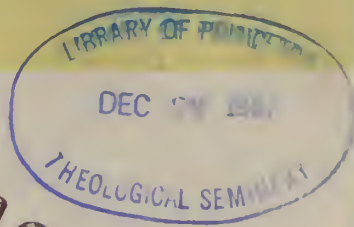
Digitized by the Internet Archive
in 2016

<https://archive.org/details/cienciayfe624cole>

LAP

FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA - SAN MIGUEL, F.C.N.G.S.M.

CIENCIA Y FE



SUMARIO

ARTÍCULOS: Reflexiones sobre la duda cartesiana (*José M. Alejandro, S. I.*); La libertad de la conciencia religiosa frente al Estado (*Enrique B. Pita, S. I.*); Las primeras obras de filosofía impresas en América y su significado histórico (*Ismael Quiles, S. I.*). — NOTAS Y DISCUSIONES: Teleilat Ghassul (*José J. Réboli, S. I.*). — TEXTOS: Dialectica Resolutio (*F. Alonso de la Vera Cruz*); La esencia del ente finito (*Francisco Suárez, S. I.*). — ACTUALIDADES: Tercer Congreso Tomista internacional (*J. Roig Gironella, S. I.*). Necrología 1950. — RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS.

N.º 24

Octubre-Diciembre

Año VI

AÑO DEL LIBERTADOR GENERAL SAN MARTIN, 1950

CIENCIA Y FE

AVISO IMPORTANTE

CIENCIA Y FE *se ve en la obligación de comunicar a sus suscriptores que, debido a los grandes aumentos de las tarifas de imprenta y linotipo que desde Julio del presente año vienen incidiendo en su presupuesto, junto con el creciente costo del papel, a partir del primer número del próximo año el precio de la suscripción será de \$ 30.— m/n., y el del número suelto \$ 8.—.*

Con licencia eclesiástica

Registro de la Propiedad Intelectual 318.411

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Buenos Aires, Año del Libertador General San Martín 1950

C I E N C I A Y F E

Publicación trimestral de las FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA
del Colegio Máximo de San José (San Miguel, F. C. N. G. S. M., R. Argentina)

N.º 24

Octubre-Diciembre

Año VI

AÑO DEL LIBERTADOR GENERAL SAN MARTIN, 1950

I N D I C E

ARTICULOS:

- Reflexiones sobre la duda cartesiana.* - Por José María Alejandro, S. I. 7
La libertad de la conciencia religiosa frente al Estado. - Por Enrique B.
Pita, S. I. 49
*Las primeras obras de filosofía impresas en América y su significado
histórico.* - Por Ismael Quiles, S. I. 61

NOTAS Y DISCUSIONES:

- Teleilat Ghassul.* - Por José J. Réboli, S. I. 83

TEXTOS:

- Dialectica Resolutio.* - Por Fray Alonso de la Vera Cruz (traducción
de Ismael Quiles, S. I.) 87
La esencia del ente finito. - Por Francisco Suárez, S. I. (traducción de
Enrique T. Bartra, S. I.) 93

ACTUALIDADES:

- Tercer Congreso Tomista internacional.* - Por Juan Roig Gironella, S. I. 103
*Necrologías 1950: Juan Francisco Yela Utrilla. Fray Gallus M. Man-
ser, O. P.* 109

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS:

- Abd-el-Jalil, J. M.:* Marie et l'Islam (J. Sily); *Galtier, S. I., F.:* Mariage: discipline orientale et discipline occidentale; *Draguet, R.:* Historia del dogma católico (J. Sily); *Rosanas, S. I., Juan:* Teología Bizantina (J. Sily); *Rosanas, S. I., Juan:* Teología de San José (J. Sily); *Mors, S. I., Ios:* De Deo Uno et Trino (J. Sily); *Pérego, S. I., A.:* Cosmogonía Mosaica (F. Ogara); *Okinczyc, Troisfontaines, Diffine:* La muerte (F. Ogara); *Sánchez Reulet, A.:* La filosofía latinoamericana contemporánea (I. Quiles); *Hauke, L.:* Bartolomé de las Casas (I. Quiles); *Tesson, Tiberghien, Marcel, Larere, Palmer, Savatier, Sancho:* La fecundación artificial en seres humanos (E. Klinkert); *Cardijn, J.:* La hora de la clase obrera (E. Máspero).

REFLEXIONES SOBRE LA DUDA CARTESIANA

Por JOSÉ MARÍA ALEJANDRO, S. I.

Pontificia Universidad de Comillas (España)

I

En la madrugada de un 11 de febrero nórdico, del año 1650, y asistido del Abate Viogué, moría en Estocolmo René Descartes. La dura disciplina científica de Cristina de Suecia, y las crudezas de un clima escandinavo acabaron prematuramente con la vida del filósofo, apellidado en el conocidísimo texto hegeliano como «el creador de la filosofía moderna».

No vamos a detenernos en una presentación biográfica, conocida suficientemente por los estudiosos de la filosofía, y en las publicaciones de este año centenario suficientemente también repetida. Recordemos solamente su período escolar, en el colegio apellidado por el mismo Descartes al comienzo de su «Discours de la Méthode» (Obr. VI, 4-5) como «uno de los más célebres de Europa», el Colegio de La Flèche, dirigido por los jesuítas.

En 1604 entraba en el colegio de los jesuítas el niño René a la edad de ocho años, y en la primavera de 1612 salía el joven Descartes, en plena primavera del espíritu, en la floración inicial de sus ideas. Estos ocho años de seria formación en la escuela amablemente inflexible de la orden jesuítica dejaron honda huella en la mente de Descartes, tanto en las ideas (aunque en éstas menos), como en el método y en la forma. Descartes, aun dentro de la explosión de modernidad que dió su genio, pensó dentro de formas esencialmente escolásticas. Bien es ver-

dad que más adelante descubrió defectos en el plan de su educación, por ejemplo, el estudio demasiado intenso y frecuente de la antigüedad, que podía apartar un poco de la realidad del tiempo presente; la excesiva abundancia de estudio puramente literario y de imaginación, que enseñaba más a divagar que a reflexionar y pensar; ya que la poesía era, más que un fruto del estudio, un don de la naturaleza; pero es indudable, repetimos, que Descartes manifiesta en sus escritos un modo muy marcado de sus años de formación.

No es su *modo mental* el modo impreciso y nebuloso, no pocas veces conscientemente arbitrario, de los filósofos *modernos*. Él, como los que inmediatamente le siguieron, conserva un modo mental de tipo perfectamente clásico; contornos definidos, líneas netas y visibles, direcciones seguras, sin oscilaciones ni flojedades. La impresión que el lector recibe al leer sus *Meditationes*, sus *Principia*, sus *Responsiones*, su *Discours*, es la de estar leyendo a un escolástico en el modo de llevar la prueba, de resolver, de explicar, etc. El que su filosofía no pueda admitirse, y que encierre en germen los errores posteriores, no quita nada a su *manera de ser mental*. Sin determinar ahora el cómo y el por qué de esta manera de ser, parece incuestionable que en gran parte haya que atribuirla a su educación, al influjo recibido en La Flèche. En general aún se conservaban entonces los métodos más disciplinados, y menos arbitrarios y «ensayistas» que los modernos, de la Edad Media, que de la inmensa ruina de su decadencia salvó por aquellos años, quizá únicamente, su pedagogía y su didáctica. Descartes, como Spinoza, Leibniz, etc., cuando piensan, piensan al modo escolástico; la modernidad de su pensamiento no puede despojarse de la investidura escolástica medieval. Se les podrá refutar, pero se les entiende perfectamente, sabemos a dónde van y por qué caminos, sin contorsiones mentales, porque sus ideas son claras y definidas.

Mas dejando, quizá para otra ocasión, este interesante problema de pedagogía filosófica, de indudable importancia en el ambiente de «ensayismo» en que está la moderna enseñanza universitaria, Descartes recordó siempre con gusto los años de escolaridad en el colegio jesuítico, y no pierde ocasión de demostrar su reconocimiento a sus antiguos profesores, que ciertamente con el niño René usaron de excepciones en la disciplina y en

los deportes, dada la debilidad de su salud, permitiéndole apartes y otras exenciones, que permitieron las primeras preocupaciones y meditaciones del extraordinario alumno.

Las salvedades que objeta Descartes a la enseñanza de La Flèche nos dejan entrever ya con suficiente claridad la modalidad de su talento: la imprecisión de la poesía, el emplearse demasiado en obras de pura imaginación, el remontarse imaginativamente y abismarse en la antigüedad clásica, no podían satisfacer a un talento en el que predominaba ya entonces un ansia imperiosa de verdad precisa y bien definida, que buscaba un clima de evidencia inconcusa para pensar sin ahogos ni angustias. Como él mismo confiesa, ya eran entonces las matemáticas el objeto preferido de sus aficiones, y eso por la evidencia y certeza de sus razonamientos. Eso fué Descartes, un gran matemático desviado y perdido en Filosofía, y en este «matematicismo» consiste el error metodológico fundamental de su sistema, el haber confundido el orden matemático puro con el orden de la filosofía pura, y el haber querido convertir la evidencia matemática en el único criterio de certeza para ambos órdenes (*Discours*, Obr. VI, 543).

Naturalmente, una mentalidad de este corte no podía someterse fácilmente a la dictadura de la autoridad, sin más. El «Jurare in verba magistri» contra lo que gritaba aún Campanella, considerándolo como perjurio, no podía convencer a la *mente matemática* de Descartes, en quien predominaba un ansia de verdad, pero de una verdad con las raíces visibles y al aire, sin nieblas de testimonios, y mucho menos de dogmatismos entenebrecedores de autoridad. «No admitiré nada como verdadero, proclamaba Descartes en su *Discours*, que no lo conozca yo evidentemente como tal... ni admitiré nada que no se me presente clara y distintamente a mi espíritu, y que no resista toda duda». Esta regla fundamental en el método cartesiano, y que es el nervio espiritual de toda la filosofía posterior, autónoma y racionalista, era una verdadera «*proclamación de los derechos del filósofo*». En su significado más directo significa sencillamente que el filósofo debe liberarse de toda autoridad y no rendirse sino a la evidencia. La verdad de una cosa o de un principio no consiste en saber lo que sobre él dijo Aristóteles; consiste en saber cómo me lo representa mi entendimiento.

La *circunstancia histórica* de Descartes estaba saturada de esta idea: reclamar los *derechos naturales* del espíritu humano para investigar por sí mismo la verdad, sin las andaderas de los autoritarios comentaristas. Poco tiempo después del grito de rebelión lanzado por Descartes, escribía Pascal estas interesantes palabras: «El respeto que hoy se tiene a la antigüedad llega a tal grado, aun en materias en las que debería tener menos fuerza, que todos sus pensamientos se convierten en oráculos, y todas sus oscuridades en misterios. No se puede avanzar en las sendas nuevas sin peligro, y un texto de un autor antiguo basta para destruir las más sólidas razones» (Cfr. Delbos, *Figures et doctrines*, p. 119).

Es de todo punto necesario tener esto presente para comprender todo el valor histórico de la duda cartesiana. Existía una justificación para la protesta; la tendencia cartesiana era radicalmente plausible, aunque el filósofo no haya acertado totalmente en los medios.

Este sentido de protesta y rebelión que acabamos de acusar en Descartes, no era con todo característica suya. Es, por lo dicho, la característica de todo el Renacimiento.

El Renacimiento, época de lucha, de derrumbamientos, de vicisitudes, de rompimiento con lo tradicional, representa en filosofía la *gran protesta*, pues al admitir todas las filosofías, en desordenada pululación, no admitía ninguna. A la escolástica nominalista le corresponde la enorme responsabilidad de esa protesta, que queriendo en sus orígenes ser constructiva, no fué en definitiva más que el agua regia del posterior pensamiento filosófico. Se planteaba en la historia de la filosofía una actitud de *crítica total*.

Hay que reconocer que el funesto formalismo nominalista justificaba esa actitud. La filosofía ya no existía realmente, y las escuelas vivían únicamente de una que podríamos llamar «*fisiología dialecticista*». Reinaba el placer insano de la caza dialéctica del adversario, la discusión por la discusión sin una finalidad definida, con la agravante, muy de tener en cuenta ante los refinamientos literarios renacentistas, de un latín absolutamente bárbaro. Evidentemente en este ambiente había de

levantarse la protesta, que a veces adquirió tonos un sí es no es extraacadémicos. Recordemos solamente a Pedro Ramos (de la Ramée) muerto en 1572, pocos años antes del nacimiento de Descartes, que presentaba para su grado doctoral esta sorprendente tesis: «*Quaecumque ab Aristotele dicta sunt, commentitia sunt*». Recordemos también, por ser nuestro, a Luis Vives, tan sobrio y tan sincero mentalmente, quien en el título de una de sus obras «*In pseudodialecticis*» deja ver clarísimamente este sentido sincero, y digamos también justo, de protesta, contra el apriorismo formulista imperante, que se contentaba con una estéril delectación dialecticista, sin alma metafísica, sin un profundo análisis de los hechos, sin el menor recurso científico a la experiencia. Quizá es más profundo, aunque menos enérgico en la forma, nuestro filósofo en su obra (de título también significativo) «*De corruptis artibus*» en la que señala como causa de la decadencia imperante la falta de un verdadero método científico¹. Si a esto añadimos la prevención innegable que los detentadores de la filosofía guardaban contra todos los «experimentales» de entonces, mirándolos algo así como a brujos o vitandos prestidigitadores, como a agentes de magia y ocultismo, prevención que en un momento crucial de la historia de la ciencia abría un foso entre ésta y la filosofía (de hecho entre la ciencia profana y la ciencia sagrada); tendremos que admitir que el clima intelectual imperante no era propicio más que para una posición de revisión profunda de lo hecho y de lo que se podría hacer. Descartes despertaba en un mundo desorientado, filosóficamente también esencialmente «protestante», que flotaba, difícilmente ya, en el mar de la duda.

¹ No queremos recargar este cuadro. Recordemos como ejemplo de este «deportivismo dialéctico» anticientífico e infecundo al que con casi pecaminosa fruición se entregaban los escolásticos de la decadencia, el *DISPUTAX* (nombre deportivo), o sea el defensor de un acto público de filosofía. Ese *DISPUTAX* era una especie de boxeador dialéctico, que estaba dispuesto a resolver *dialécticamente* toda clase de ocurrencias del auditorio. En París se llegó a determinar que el torneo dialéctico durase hasta 12 horas. ¡Admirable resistencia la de nuestros mayores! Los célebres *Impossibilia* vinieron a sustituir a la Metafísica; y la resultante fué una decadencia científica y filosófica espantosa, que provocaba una justa protesta.

II

En esta circunstancia histórica, los espíritus más despiertos habrían de tomar necesariamente una posición de redención y reconstrucción. Y en medio de aquella pululación renacentista, creemos descubrir una «trilogía filosófica», tres nombres que marcan el culmen de estas ansias redentoras, aunque los tres son de signo y de valor muy diferentes: *Suárez* (1548-1617), *Bacon* (1561-1626) y *Descartes* (1596-1650). Los tres levantaron su voz, en tono distinto, es verdad, pero con la misma conciencia histórica de que estaban en la rompiente de una nueva etapa del pensamiento humano, etapa de revisión y renovación.

Suárez lanzaba en 1597, un año después del nacimiento de Descartes, su celeberrima obra *Disputationes Metaphysicae*, que por los años de colegio de Descartes invadía materialmente las Universidades europeas. El gesto suareciano (Suárez fué insistentemente acusado de innovador y rebelde) consistió en *vitalizar* el pensamiento filosófico, mediante un *nuevo enfoque* de la ciencia, en caminar por un *nuevo método*, que se apartase radicalmente del comentarismo esterilizador de sus contemporáneos y predecesores. El mismo confesaba que el éxito de su enseñanza se debía a éste su *nuevo método*. De hecho representaba una innovación, la innovación de romper con los servilismos científicos y con los dogmatismos injustificados y exponer personalmente *la ciencia en sí misma* considerada. La espléndida autonomía y libertad del pensamiento suareciano pareció escándalo a sus contemporáneos escolásticos, fosilizados en las formas viejas de la Escuela; pero realmente representaba la captación más constructiva de las ansias que ya flotaban en el ambiente ².

Mas la siembra metafísica suareciana iba a hallar serias dificultades ambientales para su desarrollo completo. Bacon de Verulamio también sacaba a luz su gran obra, cuyo título es

² Cfr. Enrique B. Pita, S. J.: «Aristóteles, Santo Tomás y Suárez». Actas del IV Centenario del Nacimiento de Francisco Suárez, vol. I. (Madrid, 1949). Págs. 197-209.

francamente delator: *Instauratio Magna*, y cuya parte principal, el *Novum Organum scientiarum* (1620), señala el gesto de protesta del filósofo inglés. Bacon iba tras una reforma total de la ciencia, impregnada de *abstractismo escolástico*. Pero mientras Suárez no adolece de fiebres dubitativas, en Bacon se inicia ya *la duda como método de seguridad científica*. Bacon iniciaba el camino que había de terminarse en la obra de Descartes. La *duda* se dibuja ya en él de una manera clara, al desear los «*idola*», las ideas preconcebidas, particularmente los «*idola Theatri*», es decir, los sistemas filosóficos que apartados del contacto con la naturaleza la suplantaron con la creación poética, con un juego teatral de palabras. La duda baconiana era evidentemente de signo constructivo, estaba ordenada particularmente a defender metodológicamente el estudio de la naturaleza, fuente única de la verdad, removiendo todo lo que no fuese la naturaleza misma. Bacon sentaba por lo tanto el método inductivo como el más seguro para llegar a la verdad de las cosas, mas fundamentado en una duda científica.

Creemos que Bacon es el verdadero y más conspicuo predecesor de Descartes en esta materia. Su duda es evidentemente metodológica, aunque no esté anunciada explícitamente como duda metódica. Su radio de acción es de una amplitud tal, que raya con la universalidad cartesiana, sin que la llegue. Así manda desechar cuantos *prejuicios* provengan de la educación, cultura, medio social, carácter individual, etc., ... (*idola specus*); cuantos provengan del comercio intelectual humano, esas ideas admitidas por todos, que forman como el nervio de nuestra actividad social, política, familiar, etc., ... (*idola fori*); y sobre todo (es éste un punto delicadísimo que nos pone de manifiesto, a lo que creemos, el escepticismo metafísico de Bacon) hemos de desechar totalmente cuantos prejuicios provengan de la misma naturaleza, considerada como impregnada de principios metafísicos, como cuando se buscan en la naturaleza, por ejemplo, causas finales, o en general la causalidad, etc., ... (*idola tribus*).

Como puede apreciarse, en Suárez la renovación no había de empezar destruyendo, sino renovando el método. Con método riguroso, lo muerto iría cayendo por sí mismo. Para Bacon había que empezar destruyendo: los *prejuicios*, las opiniones vanas, los

errores, no dejaban ver la verdad. Había que empezar abriendo un camino. Ese camino (método) era la duda³.

Descartes tenía ya en gran parte iniciado y resuelto el camino a seguir. Las soluciones hasta él dadas (modelo el más conspicuo Bacon) se fijaban en los seres y la naturaleza. Descartes emprendía un camino más radical, enfocando la revisión, el análisis, la *crítica* hacia el mismo *conocimiento en sí*. De esta manera, si con Bacon se perfeccionaban los métodos inductivos y experimentales, con Descartes aparecía pujante la crítica o criticismo. *Experimentalismo* y *criticismo*, los dos polos del pensamiento filosófico moderno. El camino señalado por Suárez había de ser abandonado⁴.

³ Bacon no pudo despojarse de los *ídola* que formaban los *prejuicios* de su época. El ansia de protesta contra lo antiguo y tradicional, aun en el orden teológico, era la nota predominante de su tiempo. La *revisión* era necesaria supuesta la rebelión intelectual. El renacimiento español, con su cumbre Suárez en metafísica, es la revisión teológica, la acomodación accidental de la verdad eterna a las exigencias del mundo que nacía en medio de fiebres y dificultades críticas. El Protestantismo convirtió la rebelión en *sistema* y *método*. El reflejo de esa rebelión sistemática y metodizada pudiera ser la *duda metódica* (protesta contra todo lo precedente) en el terreno de la pura filosofía. No queremos sugerir con esto que Descartes facilitase conscientemente la siembra al Protestantismo. No solamente no podemos pensar eso, sino que tenemos razones para afirmar todo lo contrario; pero es verdad que cada hombre, y más el pensador, es *hijo de su tiempo*, y se dan una serie de *imponderables* de naturaleza extrafilosófica que intervienen decididamente en la formación de los sistemas.

⁴ Es indudable que el *Novum organum* baconiano es el libro sagrado de los experimentalistas modernos. El método deductivo como instrumento científico (lo demuestran los ataques del mismo Descartes), quedaba seriamente averiado. Pero se ha exagerado mucho al hablar de la inducción y la filosofía escolástica. Los antiguos hablaron en verdad relativamente poco de la inducción, y Aristóteles no le consagró un tratado especial. Los comentaristas, atados al texto aristotélico, tampoco le dieron mayor lugar en sus comentarios. Si San Alberto Magno le da ya mayor extensión (*Prior. analyt.* II, tract. VII, art. 4; *Topic.* I, tract. III, c. IV), es una verdadera excepción. Podemos señalar como razón de este silencio de los antiguos una exagerada concepción del valor del silogismo, considerado como el único medio de adquirir la ciencia; un asimismo exagerado predominio de la especulación sobre la experiencia; y un también exagerado predominio de las «Summas» de lógica, que trataban preferentemente de la deducción. En la inducción el *mecanismo lógico* es menos marcado, la inferencia menos accesible. Es más fácil deducir conociendo los principios, que inducir desconociéndolos. Mas aun reconociendo el hecho, creemos que no estuvieron los antiguos tan ajenos a la inducción como se supone. Fijándonos en las ocho reglas experimen-

Descartes aplicaba la duda no a las cosas, sino al mismo conocimiento. No dudaba primariamente de la realidad; dudaba metódicamente, eso sí, de la misma potencia cognoscitiva, aunque una vez señalado el método tuviese que plantear la cuestión crítica en la posibilidad del conocimiento de la realidad externa. Pero destacamos el punto preciso en que se fijaba la duda cartesiana, porque ése era el momento en que nacía la filosofía moderna, la específicamente criticista, ya que el mismo Kant no viene a ser sino una consecuencia necesaria de Descartes. El año 1637, año de la publicación del *Discours de la Méthode*, es por lo que diremos el punto germinal del pensamiento moderno. De esta manera, en el comienzo del mundo nuevo que se abría, tres obras, las tres de corte innovador, ideológicamente y casi cronológicamente contemporáneas, las tres abiertas a las exigencias de un mundo naciente y un pensamiento nuevo: las *Disputationes Metaphysicae*, el *Novum Organum* y el *Discours de la Méthode*, se presentan como las tres soluciones a la nueva problemática. Por razones que sería largo exponer aquí, Descartes había de obtener la primacía ⁵.

tales que señala Bacon (*variatio experimenti, productio, translatio, inversio, compulso, applicatio, copulatio, sortes*) y fijándonos asimismo en los métodos señalados por Stuart Mill (métodos de *concordancias*, de *diferencias*, de *residuos* y de *variaciones*), parece que todos ellos caben con holgura crítica en los viejos axiomas de la escolástica, a saber: *posita causa ponitur effectus; sublata causa, tollitur effectus; variata causa, variatur effectus*. (Cfr: Mónaco, *Crítica*, páginas 210-213).

⁵ No queremos decir con esto que Descartes sea el hombre a quien más deba Europa; pero tampoco se puede negar que, por lo menos hasta Kant, el pensamiento europeo fué de una u otra manera cartesiano. El primer fogonazo de deslumbrante claridad dado por Descartes atrajo a muchos y aun los filósofos que no quedaron ofuscados tuvieron que polarizar hacia Descartes su actividad mental; así *Coterus*, *Gassendi*, *Hobbes*, etc... Todo el fideísmo escéptico, Pascal (1623-1662), Huet (1636-1721), no representó sino una reacción contra la excesiva confianza que los cartesianos tenían en las fuerzas de la razón humana. Tanto el *Ocasionalismo* (Geulincx) como el *Ontologismo* (Malebranche), son consecuencias inmediatas del Cartesianoismo. *Spinoza* intentó una transformación parcial de Descartes, y con su *monismo panteísta* demostraba que el método cartesiano de evidencia geométrica no podía aplicarse al orden metafísico. Por otra parte el *racionalismo* de *Leibniz* intentaba la transformación total del racionalismo cartesiano, y así se originan dos corrientes: la del *racionalismo* (siglo XVII y XVIII) que desenvuelve los elementos racionalistas de Descartes; y la del *empirismo*, que desenvuelve los elementos empíricos. Las trivialidades del

III

Por lo dicho se verá la circunstancia histórica de la duda cartesiana, que en algún sentido quedaba legitimada en el medio ambiente, en las ansias de renovación del momento, como ya dejamos indicado.

También al principio dejamos apuntada la que podemos llamar *razón psicológica* de la duda: la *modalidad matemática* de la mente de Descartes. Su ansia de verdad hallaba satisfacción plena en las matemáticas (*Discours*, Obr. VI, 543), en ellas la certeza se presentaba con caracteres de evidencia indestructible. ¿No podría llevarse esa evidencia al terreno de la filosofía y acabar de una vez con tantas opiniones, sistemas, errores, cambios...?

Ya advertía el Angélico⁶ que los nutridos intelectualmente en las matemáticas tienen el peligro de querer aplicar al orden natural y al orden metafísico una evidencia que no es la propia de dichos órdenes. Aunque la matemática es más cierta que la metafísica, empero es inferior a la metafísica, que tratando exclusivamente de lo que más remoto se halla de nuestros sentidos ha de tener otro género de evidencia. Naturalmente Descartes se acercaba a la cuestión crítica con evidente peligro de no poder resolverla satisfactoriamente. Su disposición psicológica no solamente no era la requerida, sino que era positivamente contraria. De aquí brotó en él la idea de un nuevo método, ajeno a toda discusión, y su nuevo método no consistió sino en aplicar al orden puramente gnoseológico los procedimientos geométrico-matemáticos, como concisamente dice Blondel⁷.

pensamiento enciclopedista no merecen seria atención filosófica. Kant mismo inicia la reforma total del pensamiento filosófico, partiendo del punto de vista cartesiano: el análisis del conocimiento en sí, y no es sino un reflejo cartesiano el *matematicismo* de Kant, o sea el aplicar el método newtoniano al conocimiento. El idealismo tiene una de sus raíces vitales en Descartes. Nuestra misma época tiene no poco de cartesiana.

⁶ *In II Metaph.*, lect. V; *In Boet. de Trin.*, q. 6, a. 1.

⁷ «...Descartes a cependant toujours employé pour la construction de sa doctrine un mode de raisonnement qu'il emprunte à ses habitudes et à son tour d'esprit essentiellement mathématique: *omnia apud me mathematice fiunt*, a-t-il dit lui-même...» Maurice Blondel: *La clef de voûte du système cartésien* (*Cartesio*, nel terzo centenario... Milán, (1937), pág. 71).

Esto supuesto, lo fundamental del método cartesiano es su *duda metódica universal*⁸. Detengámonos en ella.

A) *Experiencia vital de la duda cartesiana.*

El *Discours de la Méthode*, una verdadera biografía del filósofo, nos deja penetrar en ciertas intimidades de la elaboración de la duda.

Descartes no fué un filósofo de laboratorio. Su duda no es un objeto de museo. La vida misma del filósofo presenta ciertos caracteres a primera vista desconcertantes. Descartes aparece como poseído de un genio vagabundo, dice acertadamente V. Delbos⁹, que le impide estar de asiento en ninguna parte. No es un filósofo que quede absorbido por la pura reflexión interior. Descartes viaja, cambia de ocupación, es militar «amateur» y profesional, es médico, por momentos queda en aislamientos meditativos... No es ésta una manifestación enfermiza, como algunos pretendieron. Es un producto nato de su temperamento, que comprenderemos si tenemos en cuenta su irrefrenable curiosidad sobre las personas y las cosas, y su absoluto espíritu de independencia y libertad.

«Tan pronto como quedé libre por la edad de la custodia de mis preceptores, abandoné totalmente los estudios de letras, y tomando una seria determinación de no buscar otra ciencia que la que en mí mismo hallase o en el vasto libro del mundo, me dediqué por algunos años, los años de mi juventud, a viajar. Por entonces el ejército, las ciudades, las aulas regias, el conversar con los hombres de diferentes clases y costumbres, recogiendo aquí y allí mil experiencias, sufriendo yo mismo altibajos de fortuna; fuí recibiendo todo en mí sin omitir nada que me pudiese enseñar algo. Ciertamente pensaba yo que hallaba mucha más verdad en la manera

⁸ Quizá sea la *duda* y el *Cogito* (el pensamiento que se conoce a sí mismo) lo único que queda del Descartes primitivo. Hoy nadie considera a los brutos como máquinas, nadie cree en la materia como extensión pura; quien admite la sustancialidad del alma no la admite ciertamente por las razones que nos da Descartes; lo mismo se diga de la existencia de Dios; y así de otros puntos. A. Lantrua, *Cartesio*, nel terzo centenario del «Discurso del metodo». Milán, (1937), pág. 555.

⁹ V. Delbos: *Figures et doctrines de philosophes*, p. 113.

de discurrir de los hombres en los negocios de la vida... que en los raciocinios que cualquier doctor, encerrado en su gabinete, pueda construir entregado a especulaciones, que para nada valen en la vida...»¹⁰.

La confesión, a la luz del temperamento de Descartes, franco y vivaz, impetuoso y al mismo tiempo tenaz, es de suma importancia. De hecho su *experiencia vital* le hacía desembocar en la duda, aunque esta *duda vital* no sea aún la *duda constructiva* de su filosofía, y sea una duda muy parecida a la baconiana:

«Confieso, dice, que casi nada de cierto aprendí fijándome y estudiando las costumbres de los otros hombres, y entre ellos aprecié tantas discrepancias cuantas antes había apreciado en las opiniones de los filósofos. Sólo una cosa saqué como fruto, y es que al ver que muchas cosas que conforme a nuestras costumbres son raras y ridículas, eran aprobadas y admitidas como buenas por otros grandes pueblos, aprendí a no creer nada obstinadamente, apoyado sólo por la costumbre y el ejemplo. De esta manera me iba librando de muchos errores que pueden ofuscar nuestra luz natural, y mi mente se iba haciendo cada vez más apta para llegar a la verdad...»¹¹.

¹⁰ «C'est pourquoy, sitost que l'asge me permit de sortir de la sujétion de mes Precepteurs, ie quittay entièrement l'estude des lettres. Et me resolvant de ne chercher plus d'autre science, que celle qui se pourroit trouver en moymesme, ou bien dans le grand livre du monde, i'employay le reste de ma ieunesse à voyasger, à voir des cours et des armées, à frequenter des gens de diverses humeurs et conditions, à recueillir diverses experiences, à m'esprouver moymesme dans les rencontres que la fortune me proposoit et partout à faire telle reflexion sur les choses que se presentent, que i'en pusse tirer quelque profit. Car il me sembloit que ie pourrais rencontrer beaucoup plus de verité, dans les raisonnemens que chascun fait touchant les affaires qui luy importent... que dans ceux que fait un homme de lettres dans son cabinet, touchant des speculations qui ne produisent aucun effect...» (*Discours de la Méthode*, I, p., edit. Adam-Tannery, VI, 9-10).

¹¹ «Il est vray que, pendant que ie ne faisois que considerer les meurs des autres hommes, ie n'y trouvois gueres de quoy m'assurer, et que n'y remarquois quasi autant de diversité que i'avois fait auparavant entre les opinions des Philosophes. En sorte que le plus grand profit que i'en retirois, estoit que, voyant plusieurs choses qui, bien qu'elles nous semblent fort extravagantes et ridicules, ne laissent pas d'estre communement receues et aprouvées par d'autres grands peuples, i'apprenois à ne rien croire trop fermement de ce qui ne m'avoit esté

La experiencia cartesiana se hacía intensa. El libro del mundo, que Descartes leía con avidez ¹², se le presentaba abierto, es verdad, pero al leerlo *oculo philosophico* («regardant d'un oeil de Philosophe» dice en el *Discours*), ofrecía ya oscuridades, diversidades, antinomias muy parecidas a las del mundo de la especulación, que se pierde en cosas inútiles para la vida, como dice el mismo Descartes.

Sus primeros contactos con la realidad (hombres, costumbres, opiniones...), abrieron desmesuradamente los ojos filosóficos de Descartes, que afirmaba apenas encontrar nada que no fuese vano o inútil («il n'y en ait quasi aucune qui ne me semble vaine et inutile»). La vida, esa vida que, como decía él, iba preparando su mente para la verdad, le hacía desconfiado radicalmente, y generalmente no hallaba en su maestra la vida «más que oropel y vidrios, donde creía hallar oro y joyas» (*Discours*, p. I).

La reacción parecía lógica y consecuente. Descartes se encontraba con una decepción transcendentalísima para toda su misión filosófica. El balance era meditable.

Fuera de las matemáticas (de las que en el momento de escribir el *Discours* no conocía su total uso), todo lo demás aparecía discutible. La moral pagana abría a su mente un crudo contraste con las costumbres cortesanas de su tiempo, y las bellas palabras con que se denominan las virtudes no ocultaban sino soberbia, dureza de corazón, crueldad, desesperación, etc... (*Discours*, p. I).

persuadé que par le exemple et par la coustume, et ainsi ie me delivrois peu à peu de beaucoup d'erreurs, qui peuvent offusquer nostre lumière naturelle, et nous rendre moins capables d'entendre raison» (I. c. p. 10).

¹² Puede existir la opinión de considerar a Descartes como un ser congeccionado de reflexión y aislamiento. En una carta a la Princesa Isabel nos encontramos con esta curiosa confesión: «Je puis dire avec verité, que la principale règle que j'ai toujours observé en mes études, et celle que je crois m'avoir le plus servi pour acquérir quelque connaissance, a été que je n'ai jamais employé que fort peu d'heures par jour aux pensées qui occupent l'imagination et fort peu d'heures par an à celles qui occupent l'entendement seul, et que j'ai donné tout le reste de mon temps au relâche des sens et au repos de l'esprit» (III, 692). Notemos, como confirmación de este espíritu abierto de Descartes, que su misma obra la escribía en francés, para que corriese libremente el mundo, fuese peregrina y andariega, y no se recluyese, escrita en latín, en el estudio frío e irreal del filósofo solitario, al que alude Descartes en su *Discours*.

En la filosofía, aunque cultivada por los más poderosos ingenios, no descubría nada que no fuese dudoso e incierto, «y no creo poder encontrar yo con mi pobre ingenio lo que otros no fueron capaces de hallar»¹³. ¿Qué iba a quedar de las otras ciencias que se fundan en los principios *inmutables* de la filosofía? (*Discours*, p. I). Nótese que esta fiebre de desconfianza parece ser ya un producto de esas meditaciones en La Flèche, a juzgar por la misma redacción del *Discours*. El choque con la vida, donde esperó hallar más verdad y certeza, lejos de desvanecer esa sombra, la aumentó y la *convirtió en sistema*.

Conviene hacer resaltar en ésta que podemos llamar *experiencia vital de la duda*, dos puntos de no pequeño valor, en estas reflexiones que venimos haciendo sobre la duda cartesiana.

Uno es la sinceridad de su posición crítica. Ni el lucro, ni la gloria, viene a decir Descartes, me podían arrastrar al estudio de la ciencia, que yo veía tan endeble e incierta. Y no es que Descartes fuese insensible a la gloria que reporta el talento y el estudio. El mismo dice que no la desprecia a la manera de los cínicos; pero esa gloria no podía determinarle a dedicarse a una ciencia que él no veía fundamentarse en conocimientos verdaderos (*Discours*, p. I).

Su sinceridad es innegable; Descartes era arrastrado por un ansia insaciable de verdad, y de su sinceridad no sólo no tenemos derecho alguno a dudar, sino que tenemos positivos argumentos para demostrarla.

Otro de los puntos que debemos destacar es su posición crítica ante las verdades teológicas.

En su crítica de la ciencia y de la vida, se enfrenta con las verdades de orden religioso. Oigamos sus mismas palabras:

«Yo reverenciaba nuestra Teología, y pretendía como cualquier otro ganar el cielo. Pero admitiendo que el camino para el cielo no está menos patente para los ignorantes que para los doctos, y que las verdades reveladas que al cielo conducen superan nuestra intelligen-

¹³ «...et que neanmoins il ne s'y trouve encore aucune chose dont on ne dispute, et par conséquent qui ne soit douteuse, ie n'avois point assez de presumption pour espérer d'y rencontrer mieux que les autres...» (*Discours*, Obr. VI, 8).

cia, no me atrevía a someterlas a la debilidad de mis razonamientos; porque pensé que para examinarlas era necesaria una especial asistencia del cielo, ser más que hombre»¹⁴.

Este interesantísimo texto cartesiano, que en otra ocasión comentaremos, si en su sentido pone de manifiesto el recto espíritu de Descartes (recuérdese el voto de ir en peregrinación a Loreto si resolvía todas sus dudas filosóficas) que siempre permaneció cristiano y católico; también es verdad que acusa una separación demasiado visible entre la filosofía y la teología, o en términos más amplios, entre el pensar filosófico o puramente racional y el pensar religioso y teológico.

En resumen, la experiencia vital de Descartes desembocaba en la duda, en la desconfianza en lo que le rodeaba. Aún no formuló su posición, pero su clima mental ya era muy distinto de cualquier clase de dogmatismo.

A Descartes le quedaba aún un objeto que examinar, y ese objeto era él mismo.

«Tomé un día la resolución de examinarme a mí mismo, después de haber estudiado en el libro del mundo, y buscar con todas las fuerzas de mi espíritu el camino que yo debía seguir. Esto, a lo que creo, me resultó más provechoso que si no me hubiese alejado nunca de mi patria y de mis libros»¹⁵.

B) *La realidad de la duda.*

«El pensamiento de Descartes, dice Delbos, parte de la duda; pero no parte de ella como de una crisis sentimental, que hiciese salir a la superficie turbaciones o aspiraciones del alma;

¹⁴ «Je reverois nostre Theologie, et pretendois, autant qu'aucun autre, à gagner le ciel...; et que les verités révélées... sont au dessus de nostre intelligence, ie n'eusse osé les soumettre à la foiblesse de mes raisonnements, et ie pensois que pour entreprendre de les examiner et y réussir, il estoit besoin d'avoir quelque extraordinaire assistance du ciel, et d'estre plus q'homme» (*Discours*, Obr. VI, 8).

¹⁵ «Mais après que i'eus employé quelques années à estudier ainsi dans le livre du mond... ie pris un iour resolution d'estudier aussy en moymesme, et d'employer toutes les forces de mon esprit à choysir les chemins que ie devois suivre. Ce que me reussit beaucoup mieux, ce me semble, que si ie ne me fusse iamais esloigné, ny de mon país, ny de mes livres» (*Discours*, Obr. VI, 10-11).

parte de la duda como de un estado de crítica premeditada, que debe unir a la exclusión más radical de todos los prejuicios posibles la más entera afirmación de las condiciones de la certeza intelectual»¹⁶.

Es necesario que nos fijemos en el clima psicológico del alma de Descartes al formular su duda. En efecto, no se trata de un momento de perturbación o crisis, no se trata de una ráfaga de angustia desesperada. El tiene conciencia de que su duda no es la duda estéril de los escépticos, sino que es una duda utilísima y necesaria para construir la ciencia:

«aunque los pirrónicos no hayan llegado a conclusión ninguna con sus dudas, no quiere esto decir que no se pueda sacar nada de la duda...»

dice en una carta de marzo de 1638 (Obr. II, 38); y no pocas veces califica de extravagantes las dificultades de los escépticos, es decir, el detenerse en ellas como ante una barrera infranqueable (*Discours*, p. IV). Tan lejos está nuestro filósofo de desconfiar de su camino, que lo cree la más digna ocupación de un filósofo (Obr. II, 37); «todo el que quiere conocer la verdad, debe antes que nada desconfiar de las opiniones que tiene desde la infancia» (Obr. II, 39).

Esta seguridad explica su absoluta serenidad mental al emprender el camino. El escéptico se encuentra sin pensarlo, por así decirlo, con una duda infecunda y *estática*, sin evolución. Descartes va serenamente tras una duda fecunda y *dinámica*. Para el escéptico la duda es un término final, mientras que para Descartes la duda es una liberación de los obstáculos que le impiden llegar a la verdadera ciencia, es una duda inicial, motor de toda investigación y progreso. La duda cartesiana es eso: «*un instrumento universal*», auxiliar necesario de toda ciencia. Para Descartes la duda no es un tope, sino un motor impulsor; tiene toda la belleza que tiene en el ser racional el ansia de la verdad (*Discours*, p. V).

Sólo en este estado de ánimo se explica la tranquilidad y serenidad de estas palabras, con que empieza la primera de sus *Meditaciones de Prima Philosophia* (Obr. VII):

«Hace ya tiempo, con el correr de los años, advertí que había admitido como verdaderas muchas cosas que

¹⁶ o. c., pág. 115.

eran falsas, y cuán dudoso resultaba cuanto sobre esas cosas había construido; y por lo tanto ví la necesidad de, al menos una vez en la vida, derribar radicalmente todo, y empezar de nuevo desde los primeros fundamentos, si se desea dejar algo sólido y firme en el terreno científico. La obra se me ofrecía ingente, y por eso esperé a la edad madura, la más apta para abordar esta doctrina... Hoy veo la oportunidad y aparté de mí mente todo cuidado y preocupación, me procuré un retiro tranquilo donde me he reclinado solo, en donde por fin me dedicaré libremente a esta destrucción total de todas mis opiniones...»¹⁷.

Las últimas palabras dejan entrever la impresionante frialdad del método y el pulso seguro del filósofo que sabe lo que hace y a dónde va. Descartes domina la duda, no es la duda quien le domina a él. Rompía en un retirado y tranquilo rincón con toda una tradición, para imponer a la filosofía futura la suya.

C) *Dialéctica de la duda.*

La finalidad de Descartes es la destrucción de todo dogmatismo doctrinal y científico, de cualquier clase que sea. Pero en esa destrucción, en esa marcha demoledora, no procede ciegamente; sigue una trayectoria bien pensada. Una demolición en bloque por una duda total, ni tendría el valor de «instrumento científico», ni sería el motor impulsor de la nueva ciencia inamovible y absoluta. Sería el marasmo de la inacción, cosa polarmente distinta de la pretendida por Descartes.

Sin poder detenernos en este estudio en las numerosas páginas que sobre este punto importantísimo escribió nuestro filósofo, y sin poder citar aquí muchos de sus pasajes, pues nos extenderíamos extraordinariamente, nos contentaremos con des-

¹⁷ «Animadverti jam ante aliquot annos quam multa ineunte aetate falsa pro veris admiserim, et quam dubia sint quaecumque istis postea superextruxi, ac proinde funditus omnia semel in vita esse evertenda... Opportune igitur hodie mentem curis omnibus exsolvi securum mihi otium procuravi, solus secedo, serio tandem et libere generali huic mearum opinionum eversioni vacabo...» (*Medit. I*, Obr. VII, 17-18).

cribir brevemente el *proceso dialéctico* seguido por Descartes en la construcción de su duda.

a) Como dijimos, la dialéctica cartesiana de la duda parte de un principio general, que se puede enunciar así: «*la duda cartesiana tiene por fin arrancarnos de todo dogmatismo*», y por dogmatismo hay que entender primariamente, en Descartes, la adhesión directa, inmediata y espontánea a los contenidos representativos. Mas en general, y con un radio de acción más amplio y total, nuestro filósofo se pone en frente tanto del dogmatismo natural y espontáneo, como del reflexivo y científico. El exorcismo cartesiano de la duda abarca por igual a ambos.

b) Pero determinando un poco más el proceso y el sentido de los términos en el lenguaje filosófico de Descartes, una lectura atenta sobre todo de las *Meditaciones I y II* nos descubre que el dogmatismo natural y espontáneo es para Descartes la aprehensión inmediata del contenido de los *conocimientos sensibles*. La demolición de este dogmatismo es minuciosa e implacable, aunque reconoce Descartes que todo lo que él dice no está al alcance de todos («ad omnium ingeniorum captum non sunt accommodata»). La expresión gnoseológica de este dogmatismo puede explicarse diciendo que es la tendencia irrefrenable de objetivar cualquier imagen que tengamos en nuestra sensibilidad.

Descartes ataca esta tendencia de nuestra naturaleza cognoscitiva, y como resumen de su hallazgo filosófico escribía en marzo de 1637 al P. Marsenne, sobre «la incertidumbre que se encuentra en todos los juicios que dependen de los sentidos o de la imaginación».

Su proceso es, por lo demás, sencillo y transparente. Parte del hecho de que los sentidos no solamente carecen de exactitud representativa, sino que positivamente nos indujeron repetidas veces a error:

«y como lo que hasta ahora admití como verdadero lo recibí por los sentidos y de los sentidos... hasta que una sola vez nos hayan engañado para que sea prudente no fiarse jamás de ellos».

(*Medit. I, Obr. VII, 18*).

Mas si yo no me fío de las sensaciones, ya que éstas no son fieles en la percepción, ¿con qué derecho puedo afirmar que

las cosas que me rodean son así, como las sensaciones me las transmiten? De un golpe la duda adquiere proporciones verdaderamente alarmantes. Si las cosas no son necesariamente como me las presentan los sentidos ¿por qué no se puede suponer que de ninguna manera existan, es decir, que no sean? La realidad en este caso (y aparece una razón de seria duda, según los postulados cartesianos) se convierte en una ilusión total. La conclusión no le asusta a Descartes, y la admite de lleno en la marcha dialéctica de su duda. El mundo de las estrellas y astros, el mundo de las cosas que nos rodean, mi mismo cuerpo con sus ojos, manos, cabeza, mis vestidos, la posición que adopto mientras escribo esto ¿qué son?, ¿quién me puede asegurar que no son una pura imaginación? (*Medit. I*, Obr. VII, 19; *Discours*, Obr. VI, p. IV). Es verdad, observa el filósofo, que a primera vista dudar de esto pueda parecer un verdadero delirio (*Discours*, Obr. VI, p. IV), pero «¿cómo puedo yo demostrar que mis imaginaciones y fantasías en los sueños son falsas, y mis percepciones durante la vigilia son verdaderas?» (*Discours*, Obr. VI, p. IV). Descartes daba un sesgo peligrosísimo al problema del conocimiento, ya que hacía imposible una solución. Por una parte la inclusión férrea dentro de sí mismo, y por otra el planteamiento del problema *como problema de la existencia de la realidad externa*.

Descartes está muy seguro de su razonamiento; tanto que llega a insistir con cierto indisimulado orgullo:

«Investiguen cuanto quieran los más poderosos ingenios, que no creo puedan hallar una razón capaz de quitarle fuerza a esta razón (a la del sueño) para dudar...» (*Discours*, Obr. VI, p. IV)¹⁸.

c) Pero además del orden sensible, hay un orden inteligible. Los argumentos propuestos ¿llegan a éste? El orden inteli-

¹⁸ La hipótesis del sueño es particularmente querida a nuestro filósofo; no es necesario amontonar aquí textos; véanse por ejemplo, los siguientes: «...tanquam non sim homo qui soleam noctu dormire, et eadem omnia in somnis pati, vel etiam interdum minus verisimilia, quam quae isti vigilantes. Quam frequenter usitata ista, me hic esse, toga vestiri, foco assidere, quies nocturna persuadet, cum tamen positus vestibus jaceo inter strata!» (*Medit. I*, Obr. VII, 19) y refiriéndose a lo que le rodea, exclama: «Falsa haec sunt, dormio enim» (*Medit. II*, Obr. VII, 29).

gible constituye, según Descartes, el orden del dogmatismo científico. La obra demoledora es igualmente total e implacable, tanto más cuanto que, si la duda es el «instrumento universal» científico, en el terreno científico ha de actuar con más decisión que en el puramente espontáneo y natural.

Mas concédase que podamos dudar del orden experimental o sensitivo; pero ¿cómo podremos dudar de las verdades de orden matemático, por ejemplo? Porque en efecto

«duerma yo o esté despierto, $2 + 3$ son 5, y un cuadrado necesariamente ha de tener cuatro lados; no parece que tan evidentes verdades puedan ser sospechosas de falsedad»¹⁹.

Tales evidencias no valen ante la decisión dubitativa de Descartes, a pesar de que parecen escaparse de la «hipótesis del sueño» (*Discours*, Obr. VI, p. IV).

Un pasaje hallamos en los *Principia Philosophiae* (Obr. vol. VIII) que nos exime de largas disquisiciones, y nos da en síntesis todo el pensamiento cartesiano, ya que en ese pasaje resume toda su argumentación, expuesta en las *Meditaciones* y en el *Discours*.

Después de afirmar, una vez más, que hay que dudar si quiera una vez en la vida para establecer un orden científico inamovible, y después de repetir los argumentos que le asisten para dudar de los sentidos (errores, sueños), prosigue Descartes:

«Hemos de dudar asimismo de todo lo demás, aun de aquellas cosas que antes tuvimos como certísimas, aun de las demostraciones matemáticas, aun de aquellos principios que antes juzgamos en sí mismos evidentes. Y esto ya porque hemos visto a algunos equivocarse en los tales, y admitir como ciertas y evidentes cosas que a nosotros nos parecían falsas, ya porque oímos que existe un Dios que lo puede todo y que nos creó. Mas no sabemos si ese Dios nos creó tales que siempre nos engañamos, aun en aquello que nos parece eviden-

¹⁹ «Sive vigilem sive dormiam duo et tria simul juncta sunt quinque, quadratumque non plura habet latera quam quatuor, nec fieri posse videtur ut tam perspicuae veritates in suspicionem veritatis incurrant» (*Medit. I*, Obr. VII, 20).

te. Y esta hipótesis no aparece menos posible que el hecho ya comprobado, de que nos engañamos algunas veces...²⁰.

Nos hallamos por lo tanto con Dios, hipotética causa del error. No se trata de una hipótesis incidentalmente brotada de la pluma de Descartes. Se trata por lo contrario de una hipótesis bien meditada, opinión vieja ya en la mente del filósofo.

Al objetarse él mismo la imposibilidad de dudar de muchas cosas que tienen evidencia matemática, dice:

«Pero existe en mí una opinión antigua, según la cual Dios es omnipotente, y por El fui creado tal cual ahora existo. Ahora bien, ¿cómo me consta a mí que no creó la tierra, ni el cielo (astros), las cosas extensas con su figura, sus dimensiones, su posición en el espacio, y sin embargo todas esas cosas a mí me parecen existir? Más aún; así como veo que algunos yerran sobre cosas que tienen por evidentiísimas ¿cómo me consta a mí que no yerro cuando afirmo que dos y tres son cinco o que son cuatro los lados de un cuadrado?... Quizá se puede objetar que repugna a la infinita bondad de Dios el haberme creado así, condenado a un error perpetuo. Pero si esto repugnase a la bondad de Dios, a la misma bondad parece repugnar el que permita que algunas veces caigamos en el error, cosa que no podemos negar...» (*Medit. I*, Obr. VII, 21).

La hipótesis de un Dios causador del mal no escandaliza a Descartes, tan sinceramente creyente, y a ciertas objeciones que él mismo sugiere contra tal hipótesis responde dando un corte definitivo a la cuestión: «No sé qué responder...; lo que sí sé es que no existe nada de que no pueda dudar» («*nihil esse*

²⁰ «Dubitabimus etiam de reliquis, quae antea pro maxime certis habuimus; etiam de Mathematicis demonstrationibus, etiam de iis principiis, quae hactenus putavimus esse per se nota: tum quia vidimus aliquando nonnullos errasse in talibus, et quaedam pro certissimis ac per se notis admisisse, quae nobis falsa videbantur; tum maxime quia audivimus esse Deum, qui potest omnia, et a quo sumus creati: Ignoramus enim an forte nos tales creare voluerit, ut semper fallamur, etiam in iis quae nobis quam notissima apparent quia non minus hoc videtur fieri potuisse, quam ut interdum fallamur, quod contingere ante advertimus...» (*Principia*, Obr. VIII, 6).

ex iis quae olim vera putabam, de quo non liceat dubitare»)(*ibid.*).

d) Por si esta razón pudiese fallar, nos propone Descartes su célebre hipótesis del «*genio maligno*». Mucho se ha escrito sobre esta razón, que se tiene como característicamente «cartesiana», y se han dado varias interpretaciones de la misma ²¹.

Creemos que de los textos cartesianos que directamente tratan de este asunto no podemos sacar otra idea que la que literalmente significan. Lo que no podemos admitir es que esta hipótesis sea *tan específicamente cartesiana*. Era vieja ya en la Escolástica, de quien la tomó Descartes a través de Suárez; mas con una diferencia: que los escolásticos no la tomaron jamás como una razón positiva y atendible, como Descartes la tomó, sino como una de las mil y una ocurrencias que pululaban en las mentes fecundas de aquellos genios, cuando querían atacar sus mismas posiciones desde todos los puntos de vista imaginables ²².

No vamos a detenernos excesivamente en acumular testimonios sobre esta hipótesis cartesiana. Basta recordar algunos.

«No supondré, dice, que Dios, sumo bien y fuente de toda verdad, sea quien me engaña. Supondré que un genio maligno, sagaz y poderosísimo, pone toda su industria en inducirme constantemente a error. Por in-

²¹ Así Hamelin cree que por el «genio maligno» cartesiano ha de entenderse la irracionalidad radical de la naturaleza, que violenta a la inteligencia; para Gouhier sería la expresión de un pesimismo integral; etc., etc.

²² Véase, por ejemplo, este texto de Suárez, en el que se ponen juntamente las dos hipótesis cartesianas: «Dices: interdum potest intellectus necessitari ab extrinseca causa, ut a Deo, vel ab Angelo, qui, si malus sit, potest ita proponere aliquid falsum, ut intellectus dissentire non possit... Respondetur posse quidem Deum necessitatem inferre intellectui, etiam in his quae evidentia non sunt... Posito autem illo miraculo, vera et sana doctrina Theologorum docet non posse Deum inducere intellectum ad falsum, quia non minus hoc ejus bonitati repugnat quam mentiri... Quod vero ad Angelum spectat, dicendum est non posse Angelum naturali virtute immediate immutare intellectum ad judicium...; hoc est enim proprium Dei... Unde multo minus potest Angelus malus necessitare intellectum ad falsum assensum...» (*Disp. Metaph. IX, 2, 7*). Es extraña la coincidencia de Suárez con Descartes en la literalidad de la expresión. Recordemos que por los años de formación de Descartes en La Flèche, la Metafísica del filósofo español recorría en su vigésima edición todos los centros docentes de Europa, y Descartes tenía en el Colegio jesuítico profesores suarecianos.

flujo de este genio, creeré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, figuras, sonidos, y en una palabra todo lo exterior a mí, no son más que puras fantasías de sueños. Me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, sin sangre, sin ningún sentido; todo esto es falso...» (*Medit. I, Obr. VII, 23*).

«Existe un engañador, que no sé quien es («deceptor nescio quis») poderoso y sagaz, que está buscando siempre la manera de que yo caiga en error («de industria me semper fallit») (*Medit. II, Obr. VII, 25*).

Tal es a grandes rasgos la dialéctica dubitativa cartesiana. La duda representa en el filósofo francés un esfuerzo de liberación total, una enérgica actitud de la voluntad para vaciar el juicio como función cognoscitiva de todo contenido, especialmente sensible, para separar el sujeto del objeto en la síntesis cognoscitiva. Gnoseológicamente con las dos hipótesis cartesianas todo estaba perdido. No habrá posibilidad lógica de levantarse de la duda.

D) *Voluntarismo de la duda cartesiana.*

Se ha dicho con razón que el estado de duda, y más un estado de duda total, es un estado violento a la naturaleza cognoscitiva del hombre. El ser racional, la naturaleza en cuanto tal, tiene horror a la duda; es esencialmente dogmática, realista, anticriticista. Esto es indudablemente verdad. Los escepticismos, de cualquier clase y condición que sean, no son productos espontáneos de la naturaleza. Es más, tampoco son producto natural de los períodos de esplendor científico. Los escepticismos son productos reflejos de los períodos de decadencia y disolución.

Descartes, el filósofo de la duda, es esencialmente antiescéptico. Ya dejamos indicado que no duda porque le hagan fuerza las razones de los escépticos. Descartes *duda porque quiere dudar*. La duda cartesiana representa en su mente, en su momento psicológico, un verdadero *golpe de estado de la voluntad*. Descartes duda, repitámoslo una vez más, pues lo creemos necesario para interpretarlo rectamente; no duda por desesperación de hallar la certeza, sino porque está convencido de que la

duda es el camino más seguro de encontrarla. Duda por amor a la certeza:

«No hallando nada más útil para llegar a un conocimiento seguro y firme de las cosas, que dudar de todo antes de establecer nada particularmente sobre las cosas corporales, todavía dediqué largo tiempo a la lectura de muchos libros escritos por los escépticos y académicos relativos a esta materia, cosa que hice con el disgusto con que se mastica un manjar desagradable... etc.» (*Réponses aux sec. Obj.* Obr. XI, 103).

Como evidente argumento de este voluntarismo cartesiano, digamos solamente que admitiendo él como modelo único de certeza humana el conocimiento matemático, se impone una violenta duda aun en esa materia, y recurre a las descabelladas hipótesis en las que ciertamente el mismo Descartes descubre debilidad e insuficiencia probativas. Sin un acto de voluntad nuestro filósofo no hubiese podido «crear» su famosa duda.

La duda *se quiere*, como un elemento purgativo del juicio (*Medit.* I, Obr. VII, 22; *Principia*, Obr. VIII, 10) y Descartes nos dice que permanecerá en ella *obstinadamente* (ibid.). Creemos que en este *voluntarismo* consiste toda la fuerza constructiva de la duda cartesiana en la mente del filósofo, y en este voluntarismo consiste también el *heroísmo* que Hegel reconocía en Descartes. Una elemental reflexión sobre la hipótesis del «genio maligno» nos convencerá de la tenacidad del filósofo en *querer dudar*, ya que contra viento y marea, es decir, contra las razones que en contra se le oponen, de las que él mismo dice sería un delirio dudar, duda con todo, y recurre como razón justificativa de su duda a la peregrina hipótesis del «cacodae-mon». Por si estas reflexiones no se admitiesen como exactas, Descartes mismo se encarga de aclarárnoslo todo, zanjando de un golpe toda discusión sobre la eficacia de las razones que trae para justificar su duda: por encima de todas ellas está mi voluntad de querer dudar:

«nosotros experimentamos una libertad para poder dudar de todo lo que no hallamos como plenamente cierto...» (*Princ.* I, Obr. VIII, 6).

Esta libertad es lo que le da fuerza a Descartes, y esa liber-

tad es la que le da seguridad en su marcha, la seguridad de estar lejos de todo peligro escéptico (*Medit. I, Obr. VII, 22*).

Es curiosa esta seguridad. Descartes, con su voluntad decidida de dudar, se pone por encima de toda contingencia. Crea las hipótesis más absurdas, pero se encara con ellas de tú a tú, sin miedos, empuñando el medio de dominarlas, de escapar a sus tenazas, de arrancar de ellas el elemento vital de toda certeza. Quedará libre de los artilugios y zancadillas de ese poderoso engañador que le rodea, porque en su mano y en su voluntad está el librarse, independizarse... ¡Extraña concepción de la duda!, ¡la duda como acto de independencia! Tan extraña que, en efecto, a medida que uno se abisma en su realidad como elemento gnoseológico, como instrumento legislativo de la verdad y la certeza, la ve más complicada, más oscura, más enigmática.

No es ya la duda en Descartes un *estado inicial*, aunque él haya empezado por la duda, como a veces quizá menos exactamente suele decirse. La duda es un *instrumento* necesario para todos los pasos del saber, de la marcha científica. Es el motor, siempre actuante, siempre impulsor del pensamiento. No es, repetimos, la duda en la mentalidad de Descartes un *momento dialéctico*; es un *estado científico, sostenido a fuerza de voluntad*.

E) *La problemática de la duda.*

Acabamos de afirmar que la duda para Descartes encerraba un elemento voluntarístico, por el que quedaba convertida en un *instrumento* o medio único de construir la ciencia. No era, repetimos, un *estado inicial*; era para el filósofo un *instrumento universal*, es decir, el medio de hallar *en cada paso* de la ciencia, de la investigación filosófica, aquello que resistiese a la destrucción de la duda. El elemento que en cada paso resistiese, ése sería el elemento básico y cierto.

Mas la simplicidad de líneas del pensamiento cartesiano, la transparencia de su pensamiento, no es sino aparente. No hay sino revisar muy por encima las *Objecciones* (Obr. VII) para ver que muchas y muy autorizadas voces contemporáneas del filósofo se levantaron pidiendo explicaciones. Vamos a recorrer con brevedad algunos de los puntos discutibles que tal duda encierra.

a) ¿*Duda ficticia o duda real?*

Esta pregunta, elemental en toda cuestión sobre la duda, crea ya una densa cortina de humo en torno a la duda. ¿Dudó realmente Descartes o fingió dudar? En otras palabras: ¿tuvo una verdadera y positiva suspensión del juicio, o fingió tenerla?

Para un filósofo de tanta autoridad como Ch. Sentroul, la duda cartesiana es solamente ficticia²³. Otros comentaristas, por ejemplo J. Lacroix, mientras por una parte sostienen que la duda cartesiana no es ni arbitraria ni artificial, por otra al insistir en la voluntariedad de la misma parecen admitir un elemento de ficción, como si la duda se le impusiese a un entendimiento que no tiene suficientes motivos para dudar con esa universalidad. Si nos detuviéramos en un recorrido histórico por los comentaristas de Descartes, veríamos abundantes posiciones por ambas interpretaciones. Es muy posible que la cuestión sea una de esas insolubles, ya que el texto cartesiano ofrece abundante argumentación para ambas sentencias. Evidentemente, y con una reflexión *a priori*, podríamos decir que la manera de hablar del filósofo, por ejemplo en los *Principia*, parece suponer una *duda real*, como parece suponerla la creación de las nuevas bases científicas de la ciencia futura. Pero también es verdad que la terminología cartesiana deja suspenso el juicio, cuando el filósofo nos dice: *supposui, fingere voluit...*, etc., así como los espantos que hace ante alguna de las impugnaciones de sus contemporáneos.

Sin detenernos excesivamente en una cuestión que desde luego es posible no pueda resolverse de una manera definitiva, podemos traer algunos testimonios del mismo Descartes.

²³ Rev. Sc. Phil. et Theol. (1909), pág. 433. Usamos el término *ficticia* en el sentido corriente en los tratados de crítica, es decir, en el sentido de *como si dudase*. Nos obliga a ello, en este lugar, la nomenclatura de los autores que critican a Descartes. Mas queremos dejar aquí consignada nuestra repugnancia a admitir como instrumento de investigación gnoseológica el peregrino concepto de *duda ficticia*, tan usado por algunos neoscolásticos, y tan inútil además para lo que se pretende. Tampoco admitimos la identidad entre la *duda ficticia* y la *prescripción gnoseológica*, que suponen *estados mentales* (de esto se trata, y no de palabras) completamente distintos desde el punto de vista crítico. La duda gnoseológica podrá ser *escéptica* o *metódica*, pero o es real y universal, o no es la duda de que tratamos.

Los anteriores adueidos están, por lo menos aparentemente, en la línea de una *duda real y positiva*. La manera de hablar de Descartes parece absoluta, y la búsqueda tenaz de una argumentación justificativa de su posición no parece que pueda compaginarse bien con una pura ficción de duda, para la que era más que suficiente un acto dictatorial de la voluntad, o un acto rápido de prescisión mental.

En el *Discours* (p. IV), después de insistir en la imposibilidad de distinguir el estado de vigilia del estado de sueño, añade: «por eso me determiné a fingir («je me résolus de feindre...») que todas las cosas que entran en mi espíritu no son más verdaderas que las ilusiones de mis sueños...».

Evidentemente parece tratarse aquí de una ficción de duda, y no de una duda real, es decir de una verdadera suspensión del juicio en fuerza de las *razones positivas* que la mente ve de una y otra parte.

Ante los ataques, ciertamente inmoderados, de Voecio, que acusaba a Descartes de ateo, poniéndolo en la misma línea de Vanini, Descartes protesta enérgicamente de tal «*inexcusable calumnia*» («*inexcusabilis calumnia*»... «*inoportunum calumniatorem*», *Epist. ad Voëtium*, Obr. VIII, 5). Y la razón última de esta protesta la podemos hallar en estas al parecer apodícticas palabras del filósofo, que se hallan en las *Notae in Programma*:

«Yo jamás enseñé que se haya de negar a Dios, o que El nos pueda engañar, o que hayamos de dudar de todas las cosas, o que no hayamos de dar fe a nuestros sentidos, o que no podamos distinguir la vigilia del sueño, y cosas semejantes, como dicen mis indocumentados calumniadores... Todo esto lo reechacé con expresísimas palabras, y con argumentos fortísimos, como nadie antes de mí lo reechazó. Pero para dar esta prueba fortísima, al comienzo de mis *Meditaciones* dije solamente que había que tenerlo todo como dudoso, y por

argumentos que no inventé yo, sino que antes habían sido expuestos («decantata») por los escépticos...»²⁴.

Las palabras de nuestro filósofo parece que no dejan lugar a duda, su negación parece rotunda e inequívoca, y creemos hallar en ella quizá una explicación más objetiva de la verdadera significación de la duda cartesiana.

En efecto. Nos afirmó él que había leído abundante literatura escéptica y académica, se ríe de la poca potencia intelectual de los pirrónicos, en las palabras que acabamos de citar niega haber tomado como propias las razones para dudar de todo. ¿Qué resulta de esto, por lo tanto? Parece probable que podríamos formular así la verdadera posición de Descartes:

Personalmente *no tengo motivos* para crear en mí una duda real universal; tampoco veo necesidad de *fingir por simple necesidad de método* una duda, que para nada me serviría. Mas reconociendo que los argumentos más fuertes expuestos contra la objetividad de la ciencia son los descabellados de los escépticos, *admitámoslos* por un momento, para *demostrarles* (y en ellos a todos) que aun poniéndonos en su posición, no solamente es posible un conocimiento cierto, sino que es posible una metafísica sobre Dios, sobre el mundo y sobre el hombre.

En este caso, ya queda al margen la propiamente dicha cuestión de la duda, pues no se trataría de ella directamente. A lo más sería una *duda hipotética*, no una *ficción de duda*, sino un meterse momentáneamente en el terreno escéptico para salir de él victorioso.

Claro está que esta aplicación no coincide quizá en todo con la dialéctica de la duda cartesiana, pero podría distinguirse entre la manera de expresión del filósofo, un poco impetuosa y exagerada, y las enérgicas protestas del mismo ante las acusaciones de sus adversarios. Con todo la cuestión es oscura, ya que

²⁴ «Secundo me nunquam etiam docuisse Deum esse negandum, vel ipsum nos posse decipere vel de omnibus esse dubitandum, vel fidem omnem sensibus abrogandam, vel somnum a vigilia non distinguendum, vel similia, quae a calumniatoribus imperitis aliquando mihi objecta sunt; sed omnia ista expressissimis verbis rejecisse, validissimisque argumentis, imo etiam ausim addere, validioribus quam ab ullo ante me refutata fuerint refutasse...» (Obr. VIII, 367).

las reacciones de Descartes ante la realidad cruda de las objeciones dejan entrever que la duda, en un principio cosa fácil de formular, creaba en su interior una verdadera confusión e inestabilidad lamentable, señal evidente de que ni él mismo podía precisar de qué se trataba.

No vamos a multiplicar innecesariamente los testimonios. Pero para ver esta imprecisión, atiéndase a las siguientes palabras del filósofo, y compáreselas con las anteriormente trascritas. Gassendi, la cruz dialéctica de Descartes, le objetaba diciendo que lo que Descartes decía (se refiere a la *Medit.* II), no era sino puro juego, por lo demás inútil, ya que para llegar a la conclusión de que existía no era necesario tanto aparato («video te in ludificatione perstare...»). Admitiendo la ambigüedad del término *ludificatio* (juego o sueño), responde Descartes:

«crees que juego, cuando en realidad obro muy en serio, y tomas en serio, como dicho y afirmado con verdad, lo que propuse de manera interrogativa y trayendo opiniones ajenas, para seguir yo después investigando. Mi proposición: *todo testimonio de los sentidos ha de tenerse por incierto y falso*, es totalmente seria y absolutamente necesaria para comprender mis Meditaciones...».

Y añade Descartes una nota que creemos interesantísima para conocer su verdadero pensamiento.

«Hay que tener presente la distinción, tantas veces por mí inculcada, entre las acciones de la vida ordinaria y la investigación de la verdad. Cuando se trata de la vida, es absurdo no dar fe a los sentidos; por eso son dignos de risa aquellos escépticos que despreciaban todas las cosas humanas hasta tal punto, que para que no se arrojaran por un precipicio tenían que ser custodiados por sus amigos. Y por eso alguna vez avisé que *nadie que estuviese en sus cabales podía dudar de los sentidos*. Mas cuando se investiga qué cosa es la que puede conocer el entendimiento humano con absoluta certeza, entonces parece absurdo («a ratione alienum») no querer admitir como dudosas, y aun como falsas las

cosas, para ver lo que resiste a esta duda, descubrir lo que con toda certeza conocemos»²⁵.

La distinción entre la certeza natural, en la que Descartes no plantea la cuestión, y la certeza científica, es de suma importancia, que no vamos a tratar aquí. Pero aun dentro del orden puramente reflejo, en el que se discute la duda, si por una parte nuestro filósofo protesta contra las injurias de sus calumniadores, por otra dice que cuando afirma que hay que dudar totalmente habla seriamente, y es absurdo no querer dudar. Por otra parte dice, como dejamos consignado más arriba, que su duda no es para todos, y que hasta puede ser peligrosa si no se está preparado para ella. ¿No supone esto algo más que una simple ficción? Repetimos que la cuestión queda indecisa, aunque personalmente creemos que Descartes defendía una *duda real hipotética*, en el sentido anteriormente expuesto²⁶.

b) ¿Duda universal?

Tampoco está fuera de propósito el hacerse esta pregunta al tratar de la duda cartesiana. Algunas frases del filósofo anteriormente transcritas dejan suspenso el ánimo en esta cuestión, y ni tampoco en ella están de acuerdo los comentaristas. La discusión es tanto más delicada, cuanto que tratándose de una duda que pretende ser el motor e instrumento de toda ciencia, no lo sería si no fuese universal. La *duda crítica* o es universal o no es duda. En las ciencias particulares pueden admitirse las dudas parciales metodológicas; en muchos casos será lo científico

²⁵ Transcribamos sólo algunas frases del largo texto cartesiano: «Quod enim dixi omnia sensuum testimonia pro incertis, imo etiam pro falsis esse habenda, omnino serium est... Sed advertenda est distinctio... inter actiones vitae et inquisitionem veritatis, cum enim de regenda vita quaestio est, ineptum sane esset sensibus non credere... Cum autem quidnam certissime ab humano ingenio cognosci possit, inquiritur, plane a ratione alienum est, eadem nolle ut dubia, imo etiam ut falsa, serio rejicere...» (*Quintae resp.* Obr. VII, 350-851). Cfr. Obeet. secundae, Obr. VII, 122.

²⁶ No nos detenemos expresamente en determinar si la duda cartesiana es *positiva* o *negativa*. Creemos que se trata de una duda positiva, y no de una abstracción de lo hasta él dicho. La meticulosidad de su argumentación prueba con suficiente claridad que se trata de una duda real. Con todo, los autores que defienden la duda cartesiana como *ficticia* quizá no puedan defender una duda estrictamente *positiva*. Se abre un nuevo punto de discusión dentro de la problemática de la duda cartesiana.

el admitirlas. Pero en la filosofía del conocimiento, como instrumento apto del conocimiento científico la duda parcial sería un estorbo inútil, ya que supone resuelta la cuestión, como largamente se demuestra en los tratados especializados de Gno-seología.

No parece que pueda dudarse del sentido universal y universalizador de la duda cartesiana.

Si nos fijamos en su proceso dialéctico, parece total la duda desde el punto de vista de sus fuentes. Descartes echa por tierra la autoridad; ni la autoridad científica de los libros, ni la autoridad humana de los pueblos en sus creencias y costumbres (Obr. X, 363), son argumentos atendibles para él.

Hemos visto asimismo cómo el criterio de los sentidos nada vale para él, así como nada vale tampoco el instinto, o el sentido interno: «He oído alguna vez que aquellos a quienes se les ha amputado un brazo, creen sentir dolor precisamente en el brazo de que carecen... ¿Qué cosa más íntima que el dolor?» (*Medit. VI*, Obr. VII, 76-77). La Meditación VI es demoledora en este terreno. Y de la memoria ¿qué se puede decir, dada su inconsistencia, sus positivas fallas, sus oscuridades e imprecisiones? Casi en las primeras líneas del *Discurso* se hallan las primeras desconfianzas en la memoria, y en los *Principia* (Obr. VIII, 21-22), donde vuelve a proponer su duda de los datos de la memoria. En una carta al P. Marsenne (marzo de 1637) insiste en la incertidumbre que provoca en nosotros la imaginación.

Naturalmente ¿qué decir del mismo entendimiento? Todo lo hasta aquí copiado textualmente de las obras del filósofo viene a probar la desconfianza radical de nuestro filósofo en la potencia del entendimiento. Sin repetirnos en lo dicho, ni transcribir nuevos innecesarios testimonios, recordemos siguiendo a Descartes los paralogismos que se cometen en las aparentemente más evidentes cuestiones de las matemáticas, recordemos la selva de opiniones a que se reduce el saber humano sobre todo en cuestiones filosóficas, recordemos los errores en las deducciones que creemos más incommovibles, las oscuridades del objeto que impiden la visión intelectual, el genio maligno artero y sagaz, el posible Dios que nos crea en la irremediable ilusión del error, etc., etc. No parece que pueda caber duda sobre la universalidad de la duda cartesiana si atendemos al ori-

gen de la misma ²⁷, a pesar de las discrepancias de los comentaristas.

Pero ¿aparece esa misma universalidad atendiendo al objeto? La hipótesis del «genio maligno» parece abarcarlo todo indistintamente; ¿dónde no podrá actuar ese maligno «cacodæmon»?

No creemos que se pueda poner en duda la universalidad del pensamiento cartesiano aun con relación al objeto. Para demostrarlo nos atenemos exclusivamente a la parte final de la importantísima *Meditación V* (Obr. VII, 70-71), en la que Descartes hace depender la misma evidencia de las verdades geométricas de la existencia y el conocimiento de Dios. Del más evidente teorema geométrico puedo dudar, *si desconozco a Dios*.

«en este caso no hay quien me impida que de tal manera haya sido yo formado por la naturaleza, que me pueda equivocar aún en lo que creo como evidentísimo...» ²⁸.

Ante la importancia de esta gravísima afirmación cartesiana, el sentido universal de su duda, *aun incluyendo a Dios*, parece que no puede negarse. Dios *como razón* de la verdad y de la certeza destruye la potencia humana; ni el objeto, ni la potencia, ni ambos juntos podrán resolver el difícil problema. Será Dios únicamente quien garantice la verdad de mi conocimiento, como creador de una naturaleza rectamente constituida; ¿qué objeto, por lo tanto, puede escaparse a esta hipótesis, la de poderme considerar como fatalmente constituido para el error? Pero ¿qué es ese Dios conocido por una potencia hecha ruinas?

Podrían traerse algunos testimonios cartesianos, que parecen poner excepciones en la extensión de su duda. Recordemos que él mismo nos decía que sería absurdo dudar *vitalmente*, en el desarrollo de la vida. La duda se plantea exclusivamente en

²⁷ También se nos presenta aquí una oscuridad. Nos habla Descartes (Obr. X) de una *intuición* de la mente pura, que no deja lugar para que germine la duda; así parece decir la letra del texto. ¿De qué trata aquí Descartes? Es un recurso, probablemente consecuencia de los ataques, firmes y crudos de sus adversarios. Pero si se admite esta *intuición*, la *duda cartesiana* ¿a qué se reduce? No parece que pueda ser la *duda crítica*.

²⁸ «...ut dubitem an sit vera, si quidem Deum ignorem. Possum enim mihi persuadere me talem a natura factum esse, ut interdum in iis fallar quae me puto quam evidentissime percipere» (*Medit. V*, Obr. IX, 70).

el terreno metafísico, y en ése parece admitirla como plenamente universal.

Nótese que no hablamos de la logicidad de Descartes. Sólo nos referimos a sus afirmaciones sobre la duda. Sus contemporáneos le apremiaron por su falta de lógica, y no se defendió con la claridad necesaria, por ejemplo en el delicado punto del célebre *círculo vicioso* (Dios por la idea clara, y la idea clara por Dios).

IV

Tal es en sus líneas esenciales la famosa tesis cartesiana de la duda. Sus afirmaciones claras y rotundas dejan entrever problemas en medio de los cuales no se movió con gallardía Descartes, y el principal de todos sería el del *verdadero significado* de semejante duda. Hemos adelantado algunas sugerencias sobre la significación posible, y creemos que se la ha entendido con frecuencia (y ciertamente, por varios de sus contemporáneos) como una duda idéntica a la escéptica, y desde ese punto de vista se la ha rechazado. Quizá no sea éste el camino más objetivo. En nuestro filósofo la duda rebasa la categoría de un *estado inicial* (como con frecuencia ha sido interpretado por numerosos neoescolásticos). La duda cartesiana, dijimos, es más bien que un estado (inicial o total), un *instrumento universal*, y en la mente de Descartes (ilógicamente desde luego, pero esto es otra cuestión) no afectaba a la potencialidad de la potencia cognoscitiva *específicamente*. Afectaba a todo el hombre. Que no se trata de una duda de tipo inicial gnoseológica exclusivamente, consta de las mismas palabras del filósofo, del uso que hace de «su instrumento» en cada paso de su marcha científica. La duda cartesiana no es una especie de vestíbulo filosófico, *es la arquitectura de la misma filosofía* y de toda la ciencia. Sólo así se puede empezar a comprender en toda su profundidad la duda cartesiana, entendida en un sentido demasiado restringido por algunos neoescolásticos. Que Descartes se movía en una zona inmensamente mayor que la particular de una cuestión puramente preliminar, como posteriormente la entendieron los críticos, lo prueba evidentemente el hecho de que Descartes, después de

escribir su *Discours*, publica inmediatamente como ensayos de su método la *Dióptrica*, *Los Meteoros* y la *Geometría*.

Mas ¿qué juicio merece la duda como método gnoseológico? La cuestión presenta claroscuros, que hay que tener presentes para acertar con el justo medio. Sólo adelantaremos algunas indicaciones generales sobre este delicado tema.

a) *Observaciones generales*. - Se ha dicho que quien no dude, y no dude universalmente, no pasará de la corteza de la filosofía. Tal proposición, como todas las generalizadoras en demasía y sin fundamento, tiene mucho de verdad, pero muchísimo más de oscuridad; y la razón última de esa oscuridad radica en la ambigüedad de la palabra *duda*, cuyo sentido preciso no se determina. Con todo, no todos admiten, ni parcialmente siquiera, semejante afirmación, y antes que admitir la duda, en cualquier sentido, se encierran en un dogmatismo, que además de ser perfectamente inútil para la cuestión gnoseológica, encierra afirmaciones tan extrañas como la de que la existencia propia es una *verdad primera*, no sólo en el orden ontológico, sino en el orden gnoseológico. Pero no faltan quienes, intentando aquilatar el sentido del término *duda*, y creyendo escapar de todo peligro, reteniendo a la vez las ventajas metodológicas del mismo, *crean* el maravilloso e ininteligible ser gnoseológico que se llama *duda ficticia*, para resolver un problema de cuya existencia tenemos ya derecho a dudar, pues parece ser, más que otra cosa, una *ficción de problema*.

Son demasiado extensas las cuestiones que tocamos aquí para que podamos detenernos en ellas, lo cual tampoco es nuestro intento. Pero no podemos dejar pasar la ocasión de hacer algunas observaciones, que en otra parte expondremos con toda precisión.

Creemos con Bonet (*Crítica*, p. 30) que la posición rígidamente refractaria a toda duda, —pero entiéndase bien, tomando la duda *en un sentido amplísimo* que abarca desde la duda real hasta la precisión lógica— para encerrarse en el dogmatismo llamado de las «tres verdades», es una posición inaudita antes de Balmes, y supone o una negación de la legitimidad del problema mismo del conocimiento, o una comprensión del mismo origi-

nal y distinta de la históricamente planteada por los demás filósofos ²⁹.

Por otra parte, creemos también inadmisibles cualquier duda real universal, sea positiva, sea negativa, *como método apto para la solución de la cuestión crítica*. Asimismo ya dejamos anteriormente indicada nuestra opinión sobre la *duda ficticia*, que sinceramente se nos hace totalmente ininteligible considerada como *estado mental*, y no como simple composición fonética. Esto aparte las dificultades metodológicas que encierra, pues además de que no resuelve gnoseológicamente nada, y que por lo tanto deja en pie el problema o lo convierte en problema imaginario, ineurre en los mismísimos inconvenientes de la duda real, sea positiva, sea negativa, siendo *universal* como ha de serlo toda duda crítica. Ante estas afirmaciones, claro está que no podemos admitir una duda que lo es de nombre y no es la *ficticia*; es decir, ese estado de *paradisiaca ignorancia* en que filosofan algunos tratadistas. Claro está que tampoco se nos hace viable gnoseológicamente la *duda* estrictamente *negativa*. La duda es un estado *positivo*, y la *carencia* de razones producirá *ignorancia*, pero jamás *duda*.

²⁹ Se insiste demasiado en querer convertir a Balmes en un previsor total de la filosofía del futuro, como si ya no hubiese nada que decir fuera de lo por él dicho, y ciertamente con mucha profundidad. Particularmente se quiere demostrar la identidad total entre Balmes y los modernos críticos neoescolásticos (De Vries, Naber, etc...), en el método seguido por la intuición reflexiva sobre los juicios inmediatos de conciencia. Tales autores pueden ofuscarse ante la fuerza irresistible e *irrecusable* del testimonio de la conciencia; y olvidan, según nuestra opinión, que Balmes no admite que sin más se pueda pasar del orden particular y contingente de la conciencia a un orden necesario y absoluto, que es de lo que se trata, a través del criterio universal y necesario de la evidencia. Véase, por ejemplo, este delicado texto balmesiano: «El testimonio de la conciencia es seguro, irresistible, pero nada tiene que ver con la evidencia. Aquél tiene por objeto un hecho particular, contingente, y ésta una verdad necesaria. Que yo pienso ahora es absolutamente cierto para mí: pero este pensar mío no es una verdad necesaria sino muy contingente, ya que podía muy bien suceder que jamás hubiera pensado, ni existido; es un hecho puramente individual, pues no sale de mí, y su existencia en nada afecta a las verdades universales. La conciencia es un áncora, no un faro...» (*Fil. Fund.* l. I, c. VII, n. 70). O las palabras tienen aquí un sentido arcano y remoto, o simplemente se niega que por el camino de la intuición de la conciencia se pueda llegar a puerto seguro. La conciencia en este problema, si nos salva individualmente, no nos guía hacia una solución definitiva («es un áncora, no un faro»).

Evidentemente no admitimos como justificantes de semejantes estados dubitativos las razones que suelen traerse con inconsiderada frecuencia, a saber, el *utrum* con que el Angélico encabeza sus cuestiones, ni cualquicra otra fórmula parecida que no tienen sino un valor exclusivamente expositivo y literario, muy parecido a las interrogaciones oratorias, que lejos de suponer una duda estricta suponen una afirmación. Se nos podrá objetar que San Agustín manda que nuestra posición ha de ser y hemos de portarnos *quasi omnia incerta essent* (*De libero arbitrio*, l. II, c. 3), y que el Angélico (*In III Metaph.*, lect. I) aconseja una duda universal como condición científica. Los consejos de los dos grandes Doctores son apreciables y de un mérito y una necesidad absolutos; mas ¿hablan San Agustín y Santo Tomás de la *duda* en un sentido estricto, o más bien se refieren a una posición de *prescisión mental*, estado gnoseológico distinto formalmente de la duda? No creemos que la respuesta sea del todo fácil. Creemos con Bonnet que no se trata aquí, como ni en Aristóteles a quien comenta el Angélico, de la realidad de una *verdadera duda*, sino de un *conato de duda*, es decir, de un *propósito deliberado de no admitir nada sin su razón justificativa*, y mucho menos de determinarse por prejuicios o posiciones mentales previamente adoptadas sin razón alguna. Tal posición dista polarmente de la *duda*, al menos de la *duda* entendida en un sentido estricto y rígido. Tampoco nos parece convincente la razón que algunos neoescolásticos traen en pro de una duda que creen salvadora y «modernizadora» de la *Philosophia Perennis*, a saber, el método seguido por ejemplo por el Angélico, de empezar exponiendo las dificultades que puedan oponerse a la cuestión discutida. El ver las dificultades de una cuestión, no creemos que sea en sí mismo dudar de la cuestión. En todo caso ya admitimos, en algunas circunstancias hasta como necesaria, la *duda parcial y positiva*. Pero el problema es de una duda universal y gnoseológica, como método universal del conocimiento.

b) *Posibilidad de una duda gnoseológica*. - La cuestión es mucho más profunda, llevada a sus últimas raíces, y la podemos formular así: ¿es posible una verdadera duda como estado mental inicial gnoseológico? o más universalmente ¿es posible en el entendimiento humano una verdadera duda total?

Claro está que hablamos de una duda *universal*, y una duda *positiva*. La duda *universal negativa* o raya en nuestro concepto la ininteligibilidad de la *duda ficticia*, o es un paliativo de la ignorancia, o en fin no significa nada. La duda es gnoseológicamente hablando un *estado positivo* de la mente en fuerza de *razones positivas*, igualmente fuertes, pero de signo contradictorio, en torno al enunciable. La *carencia de razones* esencial a la duda negativa, ¿qué estado *positivo* puede provocar en nuestra mente? Será un estado de ignorancia, será un estado de inconsciencia, o un estado de no darse cuenta de las cosas, pero *no un estado de duda estricta*, que es un estado positivo perfectamente delimitado en sus contornos gnoseológicos, concretísimo, y de una complejidad gnoseológica muy parecida al estado de certeza.

Pero ¿una duda universal y positiva es posible? Suele rechazarse por la mayoría de los críticos fundándose en la vía abierta que se abre al escepticismo crítico. El argumento es apodíctico ciertamente, y no puede abandonarse. Mas el *hecho real mental* de esa duda universal y positiva ¿es posible imaginarlo? No lo creemos, si se habla de una duda *como estado mental* estricto. Recordemos el voluntarismo de la duda cartesiana, que supone un dramatismo emocionante en el alma del filósofo. Descartes luchaba contra la evidencia que en determinadas materias imperativamente se imponía a su entendimiento, y mantiene una duda por obstinación (es su palabra) *de la voluntad*. Parece imposible que el entendimiento pueda hallar una *compensación universal* de razones equipolentes en torno a cualquier enunciado posible. Según eso un estado de duda mental *positivo* y *universal* sería imposible como *estado mental*. No queda sino el recurso de la voluntad imperante una suspensión dictatorial de todo asentimiento. Pero en este caso ¿hasta qué punto puede llamarse *duda*, y *duda mental*, un estado provocado *artificialmente* por la voluntad?, ¿hasta qué punto puede la voluntad determinar esa suspensión, aun en materias en las que el entendimiento ve positivamente la imposibilidad de razones opuestas equipolentes?, ¿puede realmente darse ese influjo de la voluntad universalmente? Al hablar de la certeza libre se niega ese influjo en las cuestiones evidentes de orden metafísico o matemático. El entendimiento, por encima de todos los influjos de

la voluntad, no puede menos de ver que tres y dos son cinco, y que no son siete; ¿por qué admite ese poder omnímodo al hablar de la duda? Nunca hemos visto la razón de esta diferencia. ¿Será temerario afirmar que la duda universal, de cualquier especie, y más que ninguna la positiva, ha sido una gran ilusión histórica de un gran sector de la filosofía? Creemos que se ha hablado de la duda sin atenerse a su sentido estricto y confundiéndola no pocas veces con la *opinión*, concepto completamente distinto.

c) *Duda y prescisión mental*. - Ante lo dicho, queda en crisis el manoseado concepto de *duda metódica gnoseológica*. Advuértase que no hablamos de una duda metódica particular, necesaria en la investigación de muchas ciencias; hablamos de una duda gnoseológica, metodológica, para resolver el problema del conocimiento. Pues bien, la duda en sí misma ofrece esa problemática que no hemos hecho sino indicar. ¿Qué significa una duda metódica, que no es sino una especie de duda? Si no sirve para la resolución de la cuestión, tampoco es metódica.

No queda sino el recurso a la *prescisión mental de toda certeza*, confundida, no sabemos por qué, por algunos autores con la duda metódica, siendo dos cosas radicalmente distintas.

No vamos a detenernos en amplias explicaciones sobre la prescisión gnoseológica, pues rebasa el plan que nos hemos propuesto. Sólo apuntaremos algunas indicaciones más generales, para distinguirla de la duda, y ayudarnos a entender más detalladamente el sentido de la duda de Descartes.

El concepto de *prescisión gnoseológica* es una de las más indiscutibles conquistas de los criteriólogos neoescolásticos. La duda, en efecto, presenta serios problemas, cuando se trata de convertirla en *instrumento criteriológico*. La afirmación precrítica hace imposible una investigación científica sobre la validez de nuestro conocimiento. No queda sino pensar en una posición media. La prescisión viene a dar la posible solución. Ni hay por qué dudar, ni hay por qué afirmar; no tenemos que acabar con todo cuanto tenemos en el orden de la certeza, ni tampoco tenemos que fiarnos ciegamente de esa misma certeza. *Prescindamos* por un momento de todo ello; no es que dudemos, para nosotros sigue siendo esa certeza tan cierta como antes de entrar en la gnoseología, pero *no haremos ningún uso lógico de esas certezas*

para sacar de ellas conclusión alguna. Tal posición no plantea una pugna de razones equipolentes, que provoque la duda; por lo tanto no puede confundirse la *duda metódica* con la *prescripción gnoseológica*. La duda, de cualquier especie que sea, *nos deja sin nada*, la prescripción *no nos quita nada*, y las certezas aniquiladas por la duda se convierten en la prescripción en un capital de reserva, que estamos dispuestos a recoger en el momento en que tropecemos con él en nuestra investigación.

d) *La duda cartesiana*. - Con las líneas precedentes quedan señaladas las directrices generales de una crítica de la duda cartesiana.

La crítica fundamental que puede hacérsele a Descartes es la ambigüedad con que ya se *explicó* ante los ataques de sus adversarios contemporáneos. Se advierten en sus respuestas retrocesos con relación a las posiciones primaras, excepciones en la universalidad de su duda, atenuaciones en el sentido de alguna de sus afirmaciones, etc... Creo que se puede afirmar que el mismo Descartes no supo precisar con toda exactitud la duda que en un principio vió con tan aparente claridad.

Descartes, con todo el así llamado heroísmo de su voluntad en querer dudar, camina hacia un imposible. La duda como *pensamiento* tiene un sentido derivado necesariamente del objeto que significa. Ya decía profundamente Balme que un pensamiento *sin algo*, un pensamiento sin objeto, es un imposible; sería la absurda curiosidad de un *pensamiento-impensable*. Es decir, que la duda universal, necesariamente y por un imperativo metafísico, se convierte en algo impensable, *se diluye como pensamiento*. Descartes sentía la dificultad, y para resolverla hizo intervenir dictatorialmente a la voluntad. La hipótesis de un Dios que nos pudiese engañar, y la hipótesis del «genio maligno», venían a destruirlo todo: todo estaba perdido. Ilógicamente, eso sí, irracionalmente, voluntarísticamente; pero sería imposible romper el cerco de la duda. La evasión era total y absolutamente irrealizable. Un pensamiento desposeído de todo contenido por una intromisión injustificada de la voluntad, quedaba condenado a cadena perpetua, sin esperanza. Aquí está el inmenso dramatismo del alma de Descartes. En vano gritará que el *Cogito ergo sum* resiste a todo conato destructivo, en vano se esforzará en manifestarnos que es una idea clara y distinta...

¡el «genio maligno» las destruye todas! Nos dirá que no se trata de un raciocinio, como pretendía Gassendi; pero si se trata de una intuición, será esa intuición un acto de una potencia dudosa, de valor problemático, quizá así constituída fatalmente.

No negamos que el *Cogito ergo sum* no sea verdad; pero para que sea una primera verdad indiscutible hay que arrancarla del marco de la duda universal cartesiana, que todo lo esteriliza. Incidentalmente notamos, sin mayores complicaciones discursivas, que el *Cogito* de San Agustín nada tiene que ver *metodológicamente* con el *Cogito* cartesiano. San Agustín constata un hecho evidente al que no pueden escapar los escépticos académicos, pero no habla de un estado de duda universal que lo enmarque. Si dudo, existo, decía; pero eso no es empezar dudando de todo ³⁰.

Para no alargarnos más, recojamos estas palabras de un agudo crítico de la duda de Descartes:

«Cuando se trata de la cuestión preliminar de toda la ciencia, a saber, si puede el entendimiento humano conocer con verdad alguna cosa, no puede admitirse de ninguna manera una duda positiva. Si se duda positivamente de si es posible en general una verdadera certeza, esta duda cae sobre la misma potencia cognoscitiva. Ahora bien, si se duda del mismo entendimiento ¿cómo se podrá resolver la cuestión de si podemos conocer algo como cierto? Pero la duda positiva universal incluye la duda de cualquier otro entendimiento. No hay por lo tanto ningún entendimiento humano que pueda resolver la cuestión. Hay que desesperar del conocimiento de la verdad. El entendimiento humano no podrá jamás llegar ni a la verdad, ni a la certeza...» ³¹.

Tal es a grandes rasgos el pensamiento cartesiano sobre la duda, pensamiento que tanto pesó y pesa aún en el mundo de la filosofía. Nuestro contacto con las obras del filósofo nos ha

³⁰ Véanse los siguientes pasajes agustinianos: *De Trinit.* X, 10; *De libero arbit.* II, 3; *De Civit. Dei*, XI, 26; *Soliloquia*, II, 1; etc.

³¹ A. Usenicknik: «*De methodo Cartesiana*» en «Cartesio, nel terzo centenario del Discorso del Metodo». Milán (1937), pág. 763; cfr. A. Lantrua: «Sulla legittimità del dubbio come posizione gnoseologica iniziale», *id.*, pág. 555...

descubierto un mundo de oscuridades, que fácilmente no se sospechan si no se penetra en la intimidad y en los entresijos mentales del autor.

Indudablemente Descartes no vió el cerco irrompible que en torno a sí creaba. Psicológicamente cree haber acertado con el medio seguro y único de construir una ciencia filosófica sobre Dios, el hombre y el mundo, que llevando en sí un armazón de tipo matemático resistiese los ataques de cualquier escepticismo. La seguridad con que habla, la audacia de sus hipótesis destructoras, la serenidad y superioridad con que se encara con el «cacodaemon», todo manifiesta la firmeza y la tranquilidad mental con que se movía en la elaboración de su sistema. Sólo las subsiguientes dificultades le hicieron titubear, le hicieron perder la tranquilidad mental. Aspecto curioso de Descartes, que se debería estudiar más al detalle.

Mas esto no quiere decir que sus pasos en la dialéctica de la duda no sean ni seguros, ni aceptables siquiera. Un defecto dialéctico que hemos notado en Descartes es la *universalización* fulminante que formula con fundamentos a veces extraordinariamente pequeños e insuficientes. Es una universalización *volitiva*, pues se nota evidentemente la lucha del filósofo por romper la dificultad que a esa universalización opone el entendimiento.

En general, Descartes adolece de ambigüedad, una ambigüedad que en los momentos cruciales le hace caer en la sofística. Así por ejemplo (y no es el único caso en la dialéctica de la duda), cuando habla de los paralogismos que se cometen aun en las materias más sencillas de las matemáticas, creemos con Lantrua que Descartes comete una confusión, en él muy repetida, entre la consideración pedagógica y la consideración propiamente científica. «Puede siempre venir la sospecha de haber raciocinado mal: en este caso hay que someter a prueba el razonamiento *propio*, pero esto no tiene que ver con la validez del razonamiento *en sí*, que es lo único que nos importa filosóficamente. El embrollo está en la entonación complexiva del razonamiento cartesiano que parece llevar a la invalidación del razonamiento en sí, lo que nos arrastraría a un callejón sin salida. Porque si se pudiese dudar del razonamiento en sí ¿por

qué camino podríamos llegar a un razonamiento justo? Sería forzoso en este caso tomar a la letra la reserva del filósofo, y admitir que hubiese enunciado solamente una duda provisional, referente únicamente a los razonamientos precedentes, es decir, a los por él hechos. Mas entonces, reducida así a una función puramente pedagógica y personal, la duda sobre el conocimiento racional carece de todo sentido filosófico ³².

Por lo tanto el dilema definitivo pudiera enunciarse así: O la duda lo es realmente en un sentido filosófico, y entonces nos mete en un camino sin salida y sin esperanza, o es una duda de uso pedagógico y personal (¿metódica?) y entonces carece de todo contenido filosófico.

Buckle llamó a Descartes, en su *History of Civilization*, «el Lutero de la filosofía» por la fe absoluta que tuvo en la fuerza de la razón, independientemente de toda autoridad y tradición. Una extraordinaria confianza en el poder del entendimiento humano fué la característica de Descartes; confianza que por una dialéctica vital había de llevarle a la negación total de todo lo hasta él dicho. Quizá sea esta confianza la razón de su triunfo y su superioridad sobre todos los sistemas de su tiempo, y de su primacía en la filosofía moderna.

³² Lantrua, o. c., págs. 563-564.

LA LIBERTAD DE LA CONCIENCIA RELIGIOSA FRENTE AL ESTADO

Por ENRIQUE B. PITA, S. I. - San Miguel

INTRODUCCION

He aquí un tema de palpitante actualidad: ya haremos referencias a las últimas controversias que ha suscitado.

Para proceder con orden, primero indicaremos brevemente ciertos principios que guardan conexión fundamental con nuestro tema; de lo contrario, puede darse una gran confusión de ideas.

Según la filosofía católica, el hombre está ordenado directamente a Dios como a su último fin: la contemplación amorosa de Dios o el amor contemplativo de Dios constituirá su felicidad suprema.

El hecho mismo de que no pueda el hombre encontrar en este mundo el objeto o bien propio de su felicidad saciativa y definitiva, lo está diciendo experimentalmente.

Por eso la persona humana, en su misma contingencia y finitud *inmanentes*, está apuntando al Ser Absoluto e Infinito, *trascendente*.

Como dice *Blondel*: Sólo Dios puede llenar ese vacío que media entre la aspiración infinita del hombre y su miserable indigencia.

Esta es la soledad que sufre la persona humana, mientras peregrina por las cosas de este mundo.

Al mismo tiempo, aquí radica la dignidad altísima de la persona humana: porque la finalidad de un ser es siempre proporcionada a su naturaleza.

Implica, pues, el hombre un caso enteramente diverso al de los demás seres de la creación visible, que se ordenan a Dios sólo mediatamente (Encíclica «*Sapientiae Christianae*» de León XIII).

De la persona humana sale, pues, una línea que se dirige directamente a Dios: es la línea de su último fin personal.

De aquí brotan en el seno mismo de la persona humana los manantiales hondos y limpios de los derechos de la persona humana, que son absolutamente inviolables.

La persona humana es un todo en sí antes de formar parte del Estado.

Esta es la verdadera libertad de la persona humana: la inviolabilidad de sus derechos frente al Estado.

Derechos inviolables, pero no independientes: antes, por el contrario, son inviolables porque dicen relación a obligaciones inviolables que cumplir; de esta manera están fundamentados y normalizados por la ley natural.

Para determinar estos derechos (fundamentados y normalizados por la ley natural) hay que considerar la personalidad humana en la expansión de sus exigencias naturales.

Entre estas exigencias naturales ocupan el primer lugar las que se refieren directamente (no a través de un fin intermedio temporal, como el derecho de propiedad privada, p. e.) al fin último supraterrano.

Por eso el Pontífice *Pío XII*, en su alocución de Navidad de 1942, proclama, en primer lugar:

1. El derecho a la formación y educación religiosa;
2. El derecho al culto de Dios, privado y público.

Este derecho natural de la persona humana a su desarrollo religioso y al culto de Dios implica la libertad de la conciencia religiosa frente al Estado.

Pero el problema es mucho más complicado de lo que a primera vista aparece, si lo vamos recorriendo en sus distintas fases.

La conciencia religiosa privada

En primer lugar, a esta libertad de conciencia o profesión religiosa se la puede considerar: en privado y en público; en uno y otro caso sus relaciones con el Estado son distintas.

El mismo *Pío XII* alude a ambos derechos, cuando dice: «El derecho al culto de Dios, privado y público».

En privado, la libertad de la conciencia o profesión religiosa frente al Estado es absoluta.

El Estado no puede entrometerse en el fuero privado de la conciencia religiosa de nadie; ni aun en el caso de que esa conciencia religiosa fuese errónea (pagana o herética). No porque el error tenga derechos, sino porque la jurisdicción del Estado no llega al fuero privado de la conciencia; como se deduce del fin específico del Estado, que es la prosperidad pública.

Como si uno quisiese entrometerse a hacer justicia en una familia, en virtud de que el error o el mal no pueden tener derechos, se le respondería que es verdad que el error o el mal no tienen derechos, pero que ya hay otro tribunal para esas faltas y el suyo es incompetente.

De la misma manera el Estado es un tribunal incompetente para los errores de la conciencia religiosa en privado.

Toda la responsabilidad de estos actos en privado tiene su tribunal, que es el de Dios.

En su conciencia religiosa privada la persona asume toda su responsabilidad exclusivamente frente a Dios.

El Derecho Canónico de la Iglesia ha reconocido siempre esta libertad de la conciencia religiosa en privado; en el canon 752, párr. 1 del Derecho Canónico se prescribe que ningún adulto puede ser incorporado por el bautismo a la Iglesia Católica sino *sabiéndolo y queriéndolo* él.

La ley argentina de enseñanza religiosa en las escuelas reconoce también la libertad de la conciencia religiosa *privada* al determinar, en forma optativa, la instrucción religiosa católica o la enseñanza de la moral para los no-católicos.

Digo que esta opción atañe a la conciencia religiosa privada, si se tiene en cuenta que la instrucción religiosa católica se propone en las clases obligatoriamente para los que no asisten a

las clases de moral, y en sentido apologético y no meramente histórico.

La ley española del 17 de Julio de 1945 sobre la profesión de la religión en el Estado Español dice, entre otras cosas: «Nadie será molestado por sus creencias religiosas, ni por el ejercicio *privado* de su culto».

Naturalmente, si la conducta religiosa se traduce en actos públicos, deja de ser conducta estrictamente privada: en este caso el Estado podría intervenir, dentro de las limitaciones que indicaremos a continuación.

La tesis y la hipótesis

Pasamos, pues, al caso de la conciencia religiosa *en público*.

Como aquí entremos ya en la zona de jurisdicción estatal, el Estado, por razón del bien común, podrá legislar el trato dado a las profesiones religiosas en público.

Célebre es la distinción entre *la tesis* y *la hipótesis* en el trato dado por el Estado a una determinada profesión religiosa en público.

La tesis consiste en reconocer en la teoría y en la práctica el derecho que tiene la Religión Católica de ser tratada como la Religión verdadera, por completo y con todas sus consecuencias.

La hipótesis es la comprobación de circunstancias que determinan al Estado a no aplicar la tesis sino parcialmente, o a no aplicarla absolutamente en nada.

Según esto, analicemos las diversas circunstancias en las que tendrá aplicación la tesis o la hipótesis.

Supongamos el caso de una Nación que admite en la teoría y en la práctica el derecho que tiene la Religión Católica para ser reconocida como la verdadera religión por completo y con todas sus consecuencias: sería el caso de la *tesis*.

La tesis, íntegramente cumplida, difícilmente se da en la práctica; lo que se suele realizar es una mayor o menor aproximación a la aplicación íntegra de la tesis; como en la práctica difícilmente se da la salud íntegra; lo que suele existir es el hombre que en mayor o menor grado realiza en sí el tipo perfecto del individuo sano.

Así sucede, p. ej., en la Argentina, respecto a diversos aspectos de su legislación, en los que la Religión Católica está en

un lugar de privilegio, que la colocan en situación de aplicación parcial de la tesis: lo demuestran los articulados de la Constitución Argentina sobre el sostenimiento del culto católico, la exigencia de la fe católica en el Presidente de la República y el deseo de la conversión de los indios al catolicismo.

Ultimamente tenemos el caso de la ley nacional sobre la enseñanza religiosa, en la que la opción es entre la instrucción religiosa católica y la moral.

Respecto a la cuestión prudencial de si convenía o no promulgar la ley de la enseñanza religiosa, recordemos que en la Provincia de Buenos Aires, a raíz de la encuesta verificada por las autoridades competentes acerca de la enseñanza religiosa en el año 1938, el 96 % de las familias se pronunció espontáneamente por ella; y en la actualidad, el Excmo. Sr. Presidente de la Nación, General Juan D. Perón, en la alocución que dirigió el 4 de Mayo del año en curso a la Corporación de Profesores de Religión y Moral, en la conmemoración del tercer aniversario de la aprobación de la ley nacional de instrucción religiosa, dijo que la enseñanza de la Religión Católica era un anhelo plenamente plebiscitario en la Argentina puesto que más del 90 % de los padres de familia se había pronunciado en su favor.

El primer caso de hipótesis será, pues, el de la aplicación parcial de la tesis: el Estado reconoce en la práctica el derecho de la Religión Católica para ser tratada como la verdadera Religión, pero sólo parcialmente, por razón del bien mayor.

Así, p. e., reconoce, en parte, la tesis manteniendo relaciones oficiales con la Religión Católica, declarándola Religión del Estado, etc.; pero, por otra parte, permite, p. ej., a las religiones falsas el ejercicio público del culto, al que no tienen derecho, y les tolera levantar templos públicos, etc.

Es un caso de aplicación parcial de la tesis: porque en ciertos aspectos la Religión Católica tiene un sitio de privilegio; aunque en otros aspectos se permite a las religiones falsas lo que, por derecho, pertenece sólo a la religión verdadera.

Este caso puede ser exigido, en la práctica, por convivir en una misma Nación la comunidad católica con otras comunidades religiosas (protestante, cismática, pagana).

El Estado entonces concede a la Religión Católica la libertad de culto; y a las demás profesiones religiosas la tolerancia de culto.

Con esto se significa que el libre ejercicio del culto católico es reconocido por el Estado como un derecho de la Religión Católica (libertad de culto); en cambio, el libre ejercicio de las demás profesiones religiosas no es reconocido como un derecho, sino sólo tolerado por razón del bien mayor, o, en otros términos, para evitar mayores males.

El pretender que en este caso el Estado deba conceder a todas las Religiones la libertad de culto (que es la opinión del *liberalismo*), implica uno de estos dos errores:

- a) o que todas las Religiones tienen los mismos derechos, tanto la verdadera como las falsas;
- b) o que no puede conocerse qué Religión es la verdadera.

Por otra parte, esta tolerancia de las confesiones religiosas erróneas es un verdadero deber moral, incluso para los católicos, en las circunstancias enunciadas.

Dice Pío XII, en el discurso pronunciado en la inauguración del nuevo año jurídico del Tribunal de la Rota Romana, el 8 de octubre de 1946: «Los contactos cada vez más frecuentes y la promiscuidad de las diversas confesiones dentro de los confines de un mismo pueblo han conducido a los tribunales civiles a seguir el principio de la tolerancia y de la libertad de conciencia. Existe también una tolerancia política, civil y social hacia los seguidores de las demás confesiones, que, en tales circunstancias, es, incluso para los católicos, un deber moral».

El segundo caso de hipótesis se dará, si el Estado reconoce en teoría el derecho de la Religión Católica de ser tratada como la Religión verdadera, y consecuentemente concede a la Religión Católica la libertad de culto y tolera el culto público de las demás profesiones religiosas; pero, por razones prácticas del bien mayor, determina que esta libertad de culto, concedida a la Religión Católica, no se traduzca en ningún privilegio práctico; quedando todas las Religiones prácticamente en pie de igualdad, y siendo sólo distinto el título en virtud del cual se les concede el libre ejercicio del culto.

Esta situación puede ser recomendada en países integrados por diversas comunidades religiosas, de las que cada una albergue en su seno un número relativamente ponderable de correligionarios.

Si el Estado no reconociese ninguna profesión religiosa como verdadera, concedería a todas igualmente el libre ejercicio del culto.

Decimos «libre ejercicio del culto», y no «libertad de culto» o «tolerancia de culto», por lo que ya indicamos: «libertad» supone el reconocimiento del derecho, y «tolerancia» supone el no-reconocimiento del derecho; en cambio, en este caso el Estado prescinde del derecho o no lo discierne.

Como se ve, es un caso que los filósofos llaman *per accidens*: o sea, salido no de la naturaleza de la cosa (*per se*), sino de un error que se interpone y hace que no se proceda conforme a la objetividad de las cosas. El caso tiene un significado esencialmente distinto a los anteriores fundados en la verdad: es una situación falsamente solucionada, puesto que parte de un error (al que aludíamos también anteriormente): que no puede conocerse qué Religión es la verdadera.

La prudencia aconseja en muchos casos que cuando el Estado asume esta actitud frente a la Religión Católica, ésta, para evitar mayores males, tolere, sin aprobar, el proceder del Estado: es decir, tolere la hipótesis falsamente solucionada.

Paralelamente a este último caso de hipótesis, si el Estado reconociese como verdadera a alguna profesión religiosa no-católica (protestante, cismática, pagana), el Estado procedería, respecto a esa profesión religiosa, en la misma forma como procede respecto a la Religión Católica el Estado que reconoce como verdadera a la Religión Católica, esto es, haría de la posición de esa profesión religiosa un caso falso de aplicación integral o parcial de la tesis; y favorecería a dicha profesión, colocándola en un lugar de privilegio.

Estamos de nuevo en un caso *per accidens*: el supuesto de esa actitud se fundamenta en el error de reconocer como verdadera a una Religión falsa.

Como en el caso anterior, la Religión Católica tolera muchas veces este proceder del Estado.

CUESTIONES PRACTICAS

Hasta ahora hemos considerado las circunstancias *generales* a la luz de los principios filosóficos (circunstancias que por razón del bien mayor aconsejan tolerar la hipótesis) pero sin determinarlas *concretamente*.

Se pueden poner (y de hecho se han puesto) multitud de preguntas prácticas que escapan a los principios y que podrán ser apreciadas de una u otra manera, según sean las circunstancias en sus determinaciones *concretas*.

En el caso de la hipótesis, se puede preguntar hasta dónde se ha de tolerar la hipótesis.

No se puede esto resolver en general:

- habrá circunstancias concretas que aconsejen tolerar el culto público de religiones falsas;
- otras, que obliguen a tolerar la escuela oficial laica;
- otras, que exijan tolerar la separación de la Iglesia y del Estado; etc.

Es decir, no porque haya que tolerar la hipótesis, habrá que tolerar necesariamente *cualquier* hipótesis.

Existe también la cuestión de si las condiciones actuales del mundo moderno *universalmente* aconsejan tolerar la hipótesis extrema de un Estado que no coloque ni integral ni parcialmente a la Religión Católica en sitio de privilegio, sino que se circunscriba a velar por la ley natural, concediendo a todas las religiones, en forma pareja, el libre ejercicio del culto.

Esta es, según algunos, la opinión de *Maritain*.

Según otros, la afirmación de *Maritain* no mira la hipótesis sino la tesis. La sentencia, pues, de *Maritain* coincidiría con la concepción liberal del Estado: no sería una situación que se tolera de hecho, sino que se admite *de derecho*.

La primera posición apoya su opinión acerca de la doctrina maritainiana en la afirmación del mismo *Maritain* de que sus expresiones sobre las condiciones de la Religión Católica en el mundo moderno se refieren a la hipótesis, y no a la tesis; además aduce frases de los libros de *Maritain*, por las que se ve que el filósofo francés habla de la hipótesis.

La segunda opinión apoya su interpretación principalmente en que *Maritain* reclama esta actitud del Estado moderno frente a la Religión Católica (es decir, que la Religión Católica no goce de un sitio de privilegio) en fuerza de una exigencia de la persona humana: se trataría, pues, de un *derecho* de la persona humana.

Nuestra opinión, en este terreno, está a favor de la primera interpretación: a ello nos inclina la interpretación que de sí mismo da *Maritain*; y en cuanto a la exigencia de la persona humana, si esa exigencia se debe no a la persona humana considerada en sí misma, sino *en las actuales circunstancias del mundo moderno*, no se ve que se trate de un derecho, sino de una exigencia práctica, nacida de las circunstancias presentes. Si esa situación se afirma no sólo como presente, sino también como futura, ello se debe a que se prevé que dichas circunstancias perdurarán.

Con todo hay que conceder que ciertas expresiones de *Maritain* son oscuras; y que algunos *maritainistas* han hablado en forma que se refiere directamente a la tesis, y con ello han hecho un flaco servicio a su maestro y han incurrido en la concepción *liberal* del Estado.

Resumiendo, podemos decir: En tanto la sentencia de *Maritain* es admisible, desde el punto de vista doctrinal, en cuanto no se le quiera dar el alcance de la tesis, sino el de una simple comprobación de la hipótesis.

Pero todavía queda *una última cuestión* (que está fuera de la polémica anteriormente citada).

Suponiendo que *Maritain* habla de la *hipótesis*, ¿es exacto lo que él proclama: que las condiciones del mundo moderno son tales que de hecho los católicos *universalmente* nos veamos obligados a admitir la hipótesis de que nuestra Religión Católica no ocupe el sitio de privilegio que le corresponde por derecho?

En San Sebastián, en las «Conversaciones católicas» de septiembre de 1949, se dejó sentir esta opinión de *Maritain*, especialmente de parte de la delegación francesa.

No se pudo aprobar el art. 6.º del proyecto presentado a los conversadores, y redactado en los términos siguientes:

«Art. 6.º — El hombre tiene derecho inviolable a dar culto a Dios y practicar la verdadera religión, con independencia de toda potestad humana. El Estado no sólo no puede violar en modo alguno esta libertad religiosa, sino que, en principio de derecho natural, debe protegerla y favorecerla».

Las consideraciones debidas a la conciencia errónea se formularon de la siguiente manera:

«Art. 7.º — Aun cuando el hombre, por error o malicia, pueda faltar a ésta su obligación primordial de profesar la verdadera religión, con todo, el hombre no cristiano tiene derecho a:

- a) No ser coaccionado en esta materia por violencia externa.
- b) No ser limitado en las mismas manifestaciones de su culto externo más allá de las exigencias del bien común».

El escollo principal para la aprobación del Art. 6.º por parte de los delegados franceses, estaba en que al decir «la verdadera religión» los católicos entendíamos la «religión católica»; y así, o apareceríamos como hipócritas, o si se sustituyese la palabra «verdadera» por «católica», aunque en principio ellos estaban de acuerdo, con todo, por razones *prácticas*, psicológicas e históricas, se debía evitar el querer colocar a la Religión Católica en sitio de privilegio.

Nuestra opinión es que la afirmación de *Maritain* debe ser rechazada.

Habrà sin duda circunstancias en las que se aconseje un proceder de hipótesis extrema; pero podrán existir otras en que sea mejor lo contrario. En España, p. ej., donde, como dijimos, el 93 % aprobó la ley del 17 de Julio de 1945, en la que se reconoció la situación de privilegio de la Religión Católica en el Estado Español; en la Argentina, en la que se da el caso de aprobar los padres de familia por más del 90 % la enseñanza religiosa, no se ve inconveniente en que la Religión Católica esté en sitio de privilegio.

A lo que algunos han objetado, que, si los católicos exigimos que en los países en los que la inmensa mayoría de la población es católica ésta goce de un sitio de privilegio, y no admitimos una situación de igualdad con las demás profesiones religiosas,

en los países en los que la inmensa mayoría de los habitantes es protestante, p. ej., exigirán éstos a su vez que la religión protestante esté en sitio de privilegio; a esto decimos que ya se ha respondido que pretender que las religiones heterodoxas tengan el mismo derecho que la Religión Católica, es incurrir en uno de dos errores:

- a) o que todas las Religiones tienen los mismos derechos, tanto la verdadera como las falsas;
- b) o que no puede conocerse qué religión es la verdadera.

Si se insiste en que estos enunciados precedentes se admiten *de derecho*, pero no *de hecho*, por razones prudenciales; confesamos que no vemos cómo un derecho que, en virtud de una evolución histórica universal y en cierto modo necesaria, no se pueda exigir en ningún caso, ni siquiera parcialmente, no se convierte en un derecho vano e ilusorio.

Ni vemos tampoco qué interpretación habría que dar a la proposición 77 del «Syllabus» de Pío IX, por la que se condena que se pueda sustentar que: «Aetate hac nostra non amplius expedit religionem catholicam haberi tanquam unicam status religionem, ceteris quibuscumque cultis exclusis»; o sea, que: «En nuestros tiempos ya no es conveniente que la religión católica sea tratada como la única religión del Estado, rechazados los demás cultos cualesquiera». La interpretación de que la proposición aludida no condena sustentar esa teoría en el mundo moderno como hipótesis extrema y universal, sino como tesis, queda excluida, a mi entender, por lo que se dice: «En *nuestros tiempos* ya no es *conveniente*...».

Creo, pues, que *Maritain* extiende indebidamente a todos los países del mundo moderno las condiciones particulares de Francia (país de tradición y civilización cristianas y católicas; pero en la vida práctica paganizado y liberalizado, según testimonio de los mismos católicos franceses). La situación de hipótesis extrema podrá ser oportuna en Francia; pero psicológica e históricamente contradice al momento presente de otros países.

En cuanto al momento futuro, no debemos ser cándidamente optimistas; pero tampoco trágicamente pesimistas. Sobre todo, si se habla de una perduración en cierto modo necesaria, por la evolución histórica universal, de las condiciones modernas

en ciertos países, en los que se admite la hipótesis extrema, y de la extensión de esas mismas condiciones a los demás países del mundo ¹.

CONCLUSION

Para terminar, pues, con una conclusión que cierre sintéticamente toda esta larga serie de reflexiones: podemos decir que la fórmula que se debe adoptar en toda esta materia, teórica y práctica, de las relaciones del Estado con los derechos individuales de la conciencia religiosa pública (porque la conciencia privada no cae en el ámbito de la jurisdicción estatal), ha de ser, de acuerdo a las enseñanzas de *Jesucristo N. S.*, la siguiente: reconocer, en razón del derecho, *con la candidex de la paloma*, el sitio de privilegio que le corresponde a la Religión Católica por ser la Religión verdadera; y en la práctica de las circunstancias admitir, *con la prudencia de la serpiente*, los hechos que nos permitan salvar el mayor bien posible.

¹ Impreso ya este artículo, acaba de llegar a mis manos la carta de la Sda. Congregación de Seminarios y Universidades, del 7 de marzo de 1950, a los Emmos. Sres. Cardenales, Excmos. Sres. Arzobispos, Obispos y demás Ordinarios del Brasil, en la que la Sda. Congregación se ha expresado en los siguientes términos: «Débese tener presente, hoy como antes, que donde las circunstancias lo aconsejen, se podrá usar de tolerancia para con las falsas religiones y las falsas doctrinas; pero donde tales circunstancias no se verifican, deben ser mantenidos los derechos de la verdad y los hombres deben ser preservados del error». Esta advertencia de la Sda. Congregación no tendría sentido, si en la actualidad se diese universalmente la hipótesis extrema.

LAS PRIMERAS OBRAS DE FILOSOFIA IMPRESAS EN AMERICA Y SU SIGNIFICADO HISTORICO

Por ISMAEL QUILES, S. I.

Georgetown University (Washington)

El objeto de estas líneas es no sólo contribuir a dar más a conocer las primeras obras de filosofía impresas en América, sino también situarlas dentro de la corriente de la filosofía escolástica en que están inspiradas y valorar, en lo posible, su verdadera significación.

Como es sabido, las dos primeras obras de filosofía impresas en América se deben al P. Fray Alfonso de la Vera Cruz¹, religioso agustino. Fueron impresas en México el año 1554. Son unas «Súmulas» y una «Dialéctica», según estas fichas:

RECOGNITIO SVM | mularum Reverendi | PATRIS
ILLDEPHONSI A VERA | CRUCE AVGVSTINI | ARTIVM
| ac sacrae Theologiae Doctoris apud indorum in = | clytam

¹ Las principales fuentes documentales históricas y bibliográficas sobre Fray Alfonso o Alonso de la Vera Cruz las reúne Amancio Bolaño e Isla en su *Contribución al estudio bibliográfico de Fray Alonso de la Vera Cruz*, México, 1947 (Cf. Cap. I, pp. 9-15). Esta obra es una buena síntesis histórica y excelente presentación de la bibliografía de Vera Cruz. El autor ofrece una síntesis biográfica y una *descripción* de las obras, sin analizarlas ni situarlas en su marco propio dentro de la historia de la filosofía. Esto último: situar históricamente a Vera Cruz, y poner de manifiesto la luz que pueda arrojar sobre el movimiento escolástico del siglo XVI, es lo que trataremos de hacer en el presente artículo.

Más noticias sobre las aludidas fuentes para el estudio de Vera Cruz, las damos en *Apéndice* al final de este trabajo.

Mexicum primarii in Academia | Theologiae moderatoris. |
Excudebat Ioannes Paulus Brissensis | 1554.

En folio; 88 folios numerados y 8 sin numerar; a dos columnas.

DIALECTICA | resolutio cum textu ARISTOTELIS
EDITA PER | REVERENDVM PATREM | ALPHONSVM
AVERA CRUCE | Augustinum Artium atque sacrae Theo. |
logiae magistrum in Academia Me | xicana in nova Hispa | nia
cathedrae pri | mae in Theo | logia | moderatorem | MEXICI |
Excudebat Ioannes Paulus Brissensis | Anno 1554.

En folio; 88 folios numerados y 10 sin numerar; a dos columnas.

Una mirada inicial a estas dos obras produce la impresión de estar ante trabajos maduros. Realmente no fueron balbuceos las primeras producciones filosóficas americanas. Nada extraño que estas dos obras alcanzasen pronto nuevas ediciones. La *Recognitio Summularum* fué reeditada en Salamanca: 2.^a ed. 1562; 3.^a ed. 1569; 4.^a ed. 1573. La *Dialectica* tuvo las mismas reediciones que la *Recognitio Summularum*².

² Hemos utilizado tanto para la *Recognitio Summularum* como para la *Dialectica Resolutio* los ejemplares de la 1.^a edición, 1554, conservados ahora en la Biblioteca Nacional de Santiago de Chile, en la colección «Biblioteca Americana José Toribio Medina». El ejemplar de la *Dialéctica* tiene cierto número de correcciones marginales manuscritas, tomadas sin duda de la segunda edición por el lector que quiso poner al día su ejemplar de la primera. Así parece indicarlo la adición manuscrita de la portada: «ab eodem au[c]tore nunc 2.^a edita et in aliq[ui]b[us] locis addita». Esta inscripción coincide también con la del ejemplar existente en la Biblioteca John Carter Brown, de Providence, Rhode Island, USA, lo que confirma nuestra hipótesis y descarta la de que sean ejemplares preparados para la segunda edición.

El ejemplar de la *Recognitio Summularum* lleva también numerosas pequeñas correcciones y adiciones, pero en la portada no se agregó la nota manuscrita «nunc 2.^a edita», etc.

No ha podido menos de sorprendernos gratamente la perfección, sobriedad y elegancia tipográfica de las primeras obras publicadas en México. No solamente por el hermoso tipo romano de letra, entonces usado en España, sino por la sobria disposición de los títulos y la diagramación acabada de sus páginas, son un verdadero modelo de tipografía, de lectura fácil y descansada, produciendo a la vez una sobria impresión estética en su conjunto. No resistimos el deseo de transcribir el juicio que un minucioso técnico nos ha dejado sobre los primeros impresos mejicanos, teniendo a la vista precisamente, entre otras obras, la *Dialectica Resolutio* y la *Physica Speculatio*. Al estudiar la disposición

En 1557 el P. de la Vera Cruz publicaba una tercera obra: la Física.

PHISICA, | SPECV- | latio, aedita per R. | P. F. ALPHON-
SVM A VERA CRVCE, AV- | gustinianae familiae Prouin-
tiale [m], artiu [m], et sacrae Theologiae Doctorem, atq[ue]
[ue] | Cathedrae primae in Academia Mexicana in nova His-
pania moderatore [m] | Accessit co[m] pendium Sphaerae Ca[m]
pani ad complementum tractatus de coelo. | Excudebat Mexici
Ioa[n]nes Pau[lus] Brisse[nsis] Anno D[omi]nice incar-
nationis 1557.

En folio; 4 hojas sin numerar y 380 páginas.

Estas tres obras bastaban para consagrar la autoridad del P. de la Vera Cruz. Su actividad como teólogo fué más fecunda aún. Publicó en México, en 1556, una extensa obra: SPECVLVM CONIVGIORVM, 486 págs. en 4.º. Dejó además varios manus-
critos, entre los que citaremos: *Relectio de dominio in infideles et de justo bello*, 81 págs. numeradas, en que trataba interesantes problemas filosófico-jurídicos aplicados a las Indias. Pero el manuscrito se ha perdido. También: *Commentarium in secundum Magistri Sententiarum librum* (en 4.º), *Commentaria in Epistolas Sancti Pauli in Universitate Mexicana e Cathedra dic-*

de las páginas, dice: «These three Mexican books I am speaking of are not in that category; they possess the quality of integrity. From title-page to last leaf they are of a piece. The page of text reproduced from this group is taken from the *Dialectica Resolutio* of 1554. It is splendidly designed and composed, and correctly set upon the sheet. Further more it is printed in a beautiful letter—full-bodied, rich and decorative—recognized at once as a face popular at this time in Spain» (Laurence C. Wroth, *Some reflexions on the Book Arts in Early Mexico*, Cambridge, Mass., 1945. Y en el *Foreword* a este mismo estudio, presentado por Philip Hofer, leemos: «Book lovers often fail to realize that not only did printing begin in Mexico almost precisely a hundred years earlier than in the territory which now makes up the United States, but that it was better printing, by far, than printers of North America put out for another hundred years thereafter. Thus Mexican books are important for their quality as well as for the fact that they were the first books in the western hemisphere... D. B. Updike perceived this, and first among modern authorities on printing called attention to the great decorative quality of Spanish title-pages and Spanish press work».

tata (en 4.º); *Relectio de Libris Canonicis super illud Pauli ad Titum: Omnis Scriptura divinitus inspirata* (en 4.º) ³.

Vamos a ocuparnos solamente de las dos primeras obras, que hemos podido tener a la vista ⁴. Pero adelantemos algunos datos biográficos ⁵.

El nombre de familia del P. Fray Alonso de la Vera Cruz es Alonso Gutiérrez. Nació en 1504 en Caspueñas, Provincia de Guadalajara (España). Estudió Gramática y Retórica en la Universidad de Alcalá; Artes y Teología en Salamanca. Aquí tuvo como profesores a Vitoria y a Soto ⁶. Acerca de Soto nos ha

³ García Icazbalceta, en su *Bibliografía Mexicana del siglo XVI*, cita ocho títulos impresos, y nueve manuscritos de que se tenía noticia (pp. 86-87).

⁴ Un estudio sobre las principales doctrinas de la *Physica speculatio*, en lo que se refiere a los tratados del alma, ha sido hecho por Lourdes Ortiz del Castillo, que citamos en la Bibliografía. Por dicho estudio puede confirmarse el resultado a que llegamos después de analizar las dos primeras obras, objeto de nuestro estudio en este artículo.

El artículo de Kurt F. Reinhardt, citado también en la Bibliografía, da una idea general de las obras de Vera Cruz, y especialmente resume las conclusiones de Ortiz del Castillo.

Oswaldo Robles, por su parte, ubica también a Vera Cruz, en la Introducción a la versión de los *Libros I y II del alma*, pero se ha reservado el estudio más detenido del tercer libro, que trata problemas de mayor importancia acerca del conocimiento intelectual.

No intentamos presentar aquí un estudio completo de la *Recognitio Summularum* y de la *Dialectica Resolutio*, pero los datos que aportamos creemos que son más que suficientes para ubicar históricamente a Vera Cruz.

⁵ Resumimos los datos reunidos por Bolaño e Isla, o. c., caps. 2 y 3, pp. 19-43.

⁶ Francisco Vitoria regenteó la Cátedra de Prima en Salamanca desde 1526 a 1544. Soto, a su vez, comenzó su profesorado en Salamanca el 27 de noviembre de 1532, regenteando la Cátedra de Vísperas. Estas dos grandes figuras dieron a la Universidad de Salamanca aquella robusta vida filosófica y teológica que acababa de perder unos decenios antes la Universidad de París. Ambos fueron estudiantes en París, y trasplantaron a Salamanca, infundiéndole nueva vida, el árbol de la sabiduría escolástica. El Card. Ehrle subraya este hecho: «La educación de Vitoria fué el último esclarecido mérito que se asignó esta escuela de su Orden, tan nombrada en la historia de la antigua escolástica, antes de ver palidecer su brillo, junto con el de la Universidad de París, en las tormentas de la Reforma; entonces huyó con Francisco la primacía de la ciencia teológica, atravesando los Pirineos, a la creyente España». (*Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI*, «Estudios Eclesiásticos», Madrid, 1930, p. 13).

dejado Vera Cruz un magnífico elogio en su *Dialectica*⁷. En Salamanca se graduó en Teología, se ordenó de Presbítero y allí mismo leyó un curso de Artes en la Universidad. Pasó entonces por la famosa ciudad universitaria, con intento de reclutar misioneros para México, el P. Fray Francisco de la Cruz, agustino, y se ganó a Alonso Gutiérrez. Se embarcó éste con un grupo de religiosos agustinos; en la travesía se sintió con vocación a la Orden y al llegar a Vera Cruz vistió el hábito y tomó el nombre con que es conocido: Alonso de la Vera Cruz. Maestro de Novicios en México, Profesor en Tiripetío (Michoacán) en los estudios de Artes y Teología de la Orden abiertos en 1540, de los que luego fué Rector. En 21 de septiembre de 1551 firmaba Carlos V la cédula de fundación de la *Real y Pontificia Universidad de México*, que inauguró sus cursos el 25 de enero de 1553 con el dominico Fray Pedro de la Peña como catedrático de Prima, y Fray Alonso de la Vera Cruz como catedrático de Escritura. Pero pronto se le reconoció a este último su título de profesor de Teología y de Artes, y el mismo año 1553 «se creó para el Padre Maestro Fray Alonso de la Vera Cruz una cátedra de Santo Tomás, de propiedad, en que puedan cursar, que sea con las mismas cualidades y preeminencias que la de Prima, que no tenga una más que otra en calidad y cantidad»⁸.

En 1557 es elegido Provincial y se aparta de las tareas docentes. En 1562 parte para España a defender los intereses espirituales de los indios ante la Corte. Vuelve como Visitador a México en 1572, Provincial en 1575, año en que funda el famoso

⁷ «Et cum tam de ipsis praedicabilibus, quam de praedicamentis, et posterioribus, multi multa scripserint, et libros justos impleverint (procul sit invidia) in hac nostra aetate, unus alias magister meus Soto, feliciter philosophatus est». De la enseñanza teológica de Soto nos dice que por muchos años la impartió en Salamanca «magno cum fructu, et scholasticorum plausu et profectus». De su *Dialéctica*: «Aristotelis dialecticam in omnium studiosorum utilitatem in publicum edidit, ipsum Aristotele elucidando scholis, ut sic ipse Aristoteles e mortuis videtur surrexisse». Finalmente Soto es su «doctissimo simul atque observantissimo magistro» (*Dialectica Resolutio*, Mexici, 1554, f. 5vb). Es éste un interesante testimonio de la enorme influencia ejercida por Soto en la restauración escolástica salmantina. Sobre Vitoria, a quien también debió tener por maestro, no hemos hallado especiales referencias, sin duda porque la *Dialéctica* no le daba oportunidad para ello.

⁸ Plaza y Jaén, *o. c.*, vol. I, pp. 13 y 14.

Colegio de San Pablo, que habría de ser un centro tradicional para la filosofía y teología coloniales. Muere en 1584. Es curiosa la unión en su vida de la actividad como hombre de gobierno en su Orden y como hombre de estudio. No cabe duda que tenía una innata vocación al estudio y afición por los libros. Ya en su primer viaje llevó su propia biblioteca a Méjico y la regaló a los estudios de Tiripetío. Pero cuando hizo su segundo viaje a España buscó por todas partes «libros de todas facultades, de todas las artes y lenguas que se tenía noticia. El primer puesto de 60 cajones de libros, a los cuales fué añadiendo... todos aquellos que venían a su noticia y no estaban en la librería»⁹. Estos libros los destinó a la Biblioteca del Colegio de San Pablo. Es una prueba magnífica del interés del P. de la Vera Cruz por la ciencia en Nueva España. Terminemos copiando otra observación del historiador Grijalva: «No lo tenga a encarecimiento el que lo leyere, porque escribimos lo que todos hemos visto; ningún libro hay en San Pablo ni en Tiripetío que no esté rayado y marginado, desde la primera hoja hasta la última, de su letra. Y la mayor parte de la librería de San Agustín tiene estas notas en todas las facultades; que parece que no fué factible hojear tantos libros, cuanto y más leerlos, y más si añadimos los gobiernos y ocupaciones que todos los días de su vida tuvo»¹⁰.

I

RECOGNITIO SUMMULARUM

1. *Contenido.*

El material de esta obra es sencillamente el que se acostumbraba exponer en las «Súmulas». Éstas vienen a ser una introducción a la «Dialéctica» tratada con amplitud, la que llama Vera Cruz «*dialecticam (quam magnam vocant)*». En realidad las dos obras, *Recognitio Summularum* y *Dialectica Resolutio* constituyen un tratado completo de la Dialéctica. Las «Súmulas» vienen a ser una introducción al más profundo conocimien-

⁹ Grijalva, o. c., p. 485.

¹⁰ Grijalva, o. c., p. 592..

to de la Dialéctica. El mismo P. Vera Cruz lo hace notar en su *Proemio* a las *Súmulas*: «*Quam [Dialecticam] in duas dividemus partes: in prima [Recognitio Summularum] quidquid expectat ad tractatum Summularum exponemus, cui et addemus locorum et elenchorum tractatum; et in secunda parte erit de Dialectica (quam vocant magnam) [Dialectica Resolutio] consideratio*» (f. 4 va).

Trata pues en las *Súmulas*: I. *Tractatus Summularum*. II. *Tractatus de oratione*. III. *Tractatus exponibilium* (es decir, de las «propositiones quae obscurum habent sensum ratione alicuius termini in ea positi»). IV. *Tractatus syllogismorum*. V. *Tractatus de locis dialecticis seu de topicis*. VI. *Elenchorum liber*. Termina con un *Epitome Summularum* que sirve a la vez de índice.

2. *Ubicación dentro de la escolástica.*

En realidad, la materia de las «*Súmulas*» no es tema de diferenciación dentro de la escolástica. Por eso no aparecen en Vera Cruz mayores matices de escuela. Pero por sus citas debemos ante todo ubicarlo dentro de la escuela tomista de su maestro Soto¹¹. Es a él a quien cita con mayor frecuencia, casi siempre favorablemente: «*Ut optime magister Soto notat*» (f. 7 ra); «*Hic notat (et bene) magister Soto*» (f. 15 ra); «*Sicut primo diffinita est et diffinit magister Soto*» (f. 16 rb); «*Ut notat magister Soto in 2.^a Summularum, cap. 4, Lectio 3*» (f. 16 va); «*sic notat magister Soto contra nonnullis ex Summulistis, dicens quaestionem esse parvi momenti*» (f. 18 rb); «*Sed tamen magister Soto in suo*

¹¹ Evidentemente ha tenido a la vista de continuo los escritos de Soto sobre dialéctica, a que hace referencia en la *Dialectica Resolutio*, f. 5vb., a saber: las *Summulae* (Salamanca, 1529) y los *In dialecticam Aristotelis commentarii*, que comprendían: *In librum Praedicabilium Porphyrii*; *in librum Praedicamentorum Aristotelis*; *in libros posteriorum Aristotelis* (Salamanca, 1544).

Ambas obras tuvieron una aceptación extraordinaria, y repetidas ediciones. A veces doble edición, como en 1583 en Salamanca y en Venecia. Esta edición veneciana lleva el siguiente título, que confirma el juicio que treinta años antes hallamos escrito por Vera Cruz: *Dominici Soto... In Porphyrii Isagogen, Aristotelis Categorías librosque de demonstratione absolutissima commentaria, quibus passim inseruntur quaestiones quamplurimae tanta doctrina ubertate ingenii acrimonia, iudiciiue sinceritate ad Arist. aures examinatae, ut optimo iure... nihil amplius desiderari posse videtur.*

primo tractatu, cap. 16 lectione 2, dissentit a modernis et valde mihi placet eius opinio» (f. 39 va); etc. Como se ve, la filiación respecto de su maestro Soto no puede ser más directa. Una sola vez lo hemos visto corregido en un punto de astronomía (f. 12 rb).

Rara vez cita a los Escotistas, v. gr. «sicut dicunt Scotistae» (f. 16 va).

Entre los humanistas no escolásticos cita con elogio a Rodolfo Agrícola, v. gr. en f. 3 vb; especiales alabanzas en el f. 66 ra, que reproducimos porque demuestran la importancia que Vera Cruz daba a la forma humanista: «Et post Aristotelem et Cicconem unicus nostris temporibus Rodolphus Agricola de inventione et locis dialecticis edidit libros eruditissimos simul et eloquentissimos. Quos consulo legendos ab illis qui serio in animo habent hanc dialecticae partem, quam Topici vocant, adamussim penetrare. Ibidem exploratum erit eruditionem cum gravitate et maicstate sermonis conjunctam, quod per rarum est in hac nostra tempestate».

Los dialécticos modernos que le merecen mayores alabanzas son los que se distinguen por su moderación, como veremos en el párrafo siguiente.

3. *Orientación moderada.*

Pero lo más importante a nuestro parecer es el espíritu de renovación con que se ha escrito la *Recognitio Summularum*. Su mismo título de «Recognitio» ya quiere sin duda indicarlo, pero el autor nos ha dejado un como «manifiesto» de su actitud espiritual en la dialéctica y en toda la enseñanza escolástica. Estamos ante una franca vuelta a la moderación, frente al abuso de la dialéctica en el siglo XV y principios del XVI, que se perdía en virtuosidades y abstracciones indefinidamente. La reforma de Vitoria y Soto, que significaba una vuelta al sano espíritu de moderación, tuvo en Vera Cruz una de sus mejores expresiones. La *Recognitio Summularum* y la *Dialectica* son un modelo de estilo elegante en una época humanista, y de espíritu selecto que trata de exponer lo esencial y práctico, relegando al olvido las cuestiones inútiles. Las críticas terribles que contra la escolástica escribía Luis Vives unos años antes, y que después iban a repetirse a través de varios siglos, pierden mucha fuerza cuando

se las enfrenta con libros como los dos de Vera Cruz, que por tratarse precisamente de Dialéctica se prestaban a un mayor abuso de divisiones y subdivisiones y de «caudatos syllogismos».

Pero dejamos la palabra al mismo Vera Cruz, pues creemos de interés reproducir el expresivo testimonio con toda su fuerza: «Deterruerunt, fateor, quam plurimos ab hac tam utili et necessaria disciplina qui ea... impleverunt dogmatibus et sophismatibus intricatis, caudatisque syllogismis, quibus ingenia iuvenum tenella, onerata sarcina supra vires imposita defecerunt. Nec solum id consequutum, sed eam, velut adulteram et nocivam fugientes, abominati sunt.

Et quidem, cum omnia Deus in pondere et mensura jecerit, si ipsi fimbrias suas dilatantes modum observare animo conciperent, a Dedali laberinto essemus liberi. Quis poterit absque bili Encinam sine glandibus, ceterosque hujus elassis viros legere ut in arte dialectica eis magistris uti quos ad menses multos, imo ad annos, si audias et diligenter peritissimus recipias, dicere poteris: «praeceptor: per totam noctem laborantes nihil cepimus». Quid ad artem, obsecro, in materia contradictoriarum innumeros formare syllogismos, impositiones, suppositiones, adducere novas, simplices, mixtas, de ly c, de ly d, et confusas; quorsum consequentias de ly uterque fingere? Et si de exponibilibus fiat sermo, nullus tribulos et spinas quos talis germinat terra poterit sine pedis lesione pertransire. Expertus loquor et doleo annos consumptos in istis sine fructu.

Post exantlatos labores, post juventutis conatus extendens manum, nihil potui invenire nisi tempus irremediabile perditum. Venerunt vera Saturnia regna, jam aureum seculum revertitur; ad sanam mentem qui aliquando insanuerunt conversi sunt; et qui obcecati tunc temporis erant, si adessent nobiscum recta saperent. Sic sentit gravissimus ac doctissimus christianitatis exemplar singulare, doctor Ciruelo¹², in brevi et casta, quam edidit, *Dialectica*. Sic etiam Ludovicus Carvajal in suo primo sen [tentiarum] de restituta Theologia, et alii graves pariter et docti indicant. Inter quos Titelmanus, iudicio meo, palmam obtinet, qui in *Dialectica* et *Physica* unicum totius eruditionis et

¹² No nos detendremos en presentar los autores a que se refiere aquí Vera Cruz, y sus obras. Pueden verse en Bolaño e Isla, *o. c.*, pp. 80 y sgs.

*sanae*¹³ *mentis praebuit exemplum. Ex ipso principe Aristotele, tamquam e fonte hauriens quidquid extrahendum erat, grana colligens omnia, et si quid palearum nomine in Aristotele foret silentio pertransiens. Fuit et ante Titelmanum Rodolphus Agricola, qui pro meritis vix laudari queat, qui in sua de inventione Dialectica, quam procul a tergo sunt sophismata relinquenda, docent. Floruit et Joannes Caesareus et hanc tradidit caste simul et compendiose. Et caeteri nonnulli hac nostra aetate in pretio sunt. Qui omnes ex ipso proprio puteo aristotelico, non sine dexteritate ad profectum nostrum aquam coram posuerunt. Haec omnia nos instruunt fidem eis adhibendam: verum unum, quod nos maxime movere debeat, experientia. Periculum enim fecimus, semel atque iterum, tradentes discipulis nostris, in brevi consumentes tempora multa, scientiam ipsam attingentes Theologiam, sic profecerunt ut hominum vincant expectationem. Quippe qui per latos campos spatiiati in doctrina Sancti Thomae, nil instarum neniaram et sophismatum offendentes, evaserunt singulariter docti; et in aperto est illa noviter adinventa dogmata non solum necessaria non fore ad veram sapientiam sed potius, si non nocivam, saltem nullius momenti: Quapropter rationem habentes temporis et profectus discipulorum, solam Dei gloriam in hac negotio expectantes, mediam tenebimus viam, regiamque, neque ad dextram neque ad sinistram declinabimus» (f. 4 rab).*

Otro texto parecido, con frases tal vez más fuertes, encontramos al final de este primer tratado sobre los términos: «Cum seculum jam alio tendat et ex decrepita aetate in istis summulis et sophismatibus rursum videatur juvenescere» (f. 23 vb). Y hace suyas las fuertes censuras del ya citado Carvajal, «auctor bonarum litterarum exemplar non vulgare, cum religiosa gravitate adjunctum, in suo Sententiarum primo, de restituta Theologia, lib. 1, cap. 7: Sic quid de Dialectica dicam? me tempus deficeret si ejus exilium, et justissimas querelas, et fontes unde id evenerit, in praesentia narrarem. O ignorantissimos et garrulos Sophistas...» (f. 24 ra). Y sigue una fuerte diatriba contra los abusos de la dialéctica, que han pervertido la ciencia cristiana («in scholas sanctissimas christianorum invexistis») y han llenado de falsedades, oscuridades y tinieblas las cabezas de los

¹³ Bolaño e Isla, que transcribe este pasaje (pp. 79-80) lee *sacrae*, pero el texto *sanae* es claro.

estudiantes («falsitatis pelagus, ut inter tot laqueos, tenebras et salebras ad ferrea vincula, quasi ad Syreneos scopulos haerant, ad veritatis lucem nunquam perventuri»). El texto parece escrito por el mismo Luis Vives en sus fuertes diatribas contra la escolástica.

II

DIALECTICA RESOLUTIO

De mucho mayor interés, por su contenido doctrinal, es la *Dialectica*. En ella se define claramente la posición de Vera Cruz dentro de la escolástica y podemos apreciar algunas características esenciales del estado general del renacimiento escolástico en la primera mitad del siglo XVI.

Procuremos ante todo definir la

Posición escolástica de Vera Cruz.

La *Dialectica* comprende tres libros:

I. *Tractatus Praedicabilium*. (Reproduce el texto de la *Isagoge* de Porfirio, lo *glosa* y completa la materia con «quaestiones»); folios 3-25.

II. *Resolutio libri Categoriarum Aristotelis*. (Texto de Aristóteles, *glosa* y «quaestiones»); folios 26-57.

III. *Liber Posteriorum Analyticorum Aristotelis*. (Texto, *glosa* y «quaestiones»); folios 58-86.

Las líneas generales de la obra nos permiten prever que el teólogo, y sobre todo el metafísico se van a mostrar a través de las «cuestiones». Efectivamente, la *Isagoge* de Porfirio le hace entrar de lleno en los problemas metafísicos de los «predicables», y las Categorías de Aristóteles en los de los «predicamentos». Por fortuna en su Dialéctica nos ha dado Vera Cruz en resumen varias cuestiones centrales de su pensamiento metafísico.

Si queremos situarlo dentro de una escuela determinada de la escolástica, debemos ante todo conectarlo con su maestro Soto, como base de su doctrina, aunque tomando también lo acertado de otros autores consagrados. «Ut quae speciosa et praeclara et

ad propositum digesta, non solum ab ipso doctissimo, simul atque observantissimo magistro [Soto]; sed si quae ab aliis, qui in dialecticorum albo conscripti merito sunt, in epitome, ut aiunt, reducamus» (f. 5 vb).

Su *aristotelismo* está claramente afirmado también en la q. 3 del Proemio: «Quia Aristotelem habemus principem, et unicum ducem in re dialectica, opere praetium est non ignorare quid ipse senserit» (f. 5 ra).

Con esto hay que clasificarlo dentro de la escuela tomista, según la inspiración del grupo de Salamanca «Vitoria-Soto». Efectivamente, siempre, entre las tres escuelas dominantes, nominalista, escotista y tomista, elige la solución propia de esta última. La autoridad de Santo Tomás es de un peso definitivo. La escuela escotista recibe mucha mayor atención y consideración que la nominalista. Sin embargo, concede la *probabilidad* de las soluciones nominalista y sobre todo escotista, en la mayoría de los casos. Por eso en realidad lo que decide la aceptación de una tesis es la autoridad de Aristóteles o de Santo Tomás¹⁴.

Pero vayámoslo siguiendo en algunas de las más importantes cuestiones:

¹⁴ V. gr., después de exponer la opinión nominalista acerca de los universales, dice: «Haec est eorum sententia. Sed quia haec opinio est contra Aristotelem in multis locis, oportet ejus ponere sententiam, quae consistit (ut deducit magister Soto) in tribus conclusionibus, ex quibus constabit Solutio ad quaestionem» (f. 7rb). Recuérdese el texto citado antes: «Quia Aristotelem habemus principem et unicum ducem in re dialectica» (f. 5rb).

Y termina las pruebas así: «Per haec quae dicta sunt constat opinionem Heracliti falsam, et Platonis (si ejus est) esse fictitiam. Et Nominalium esse contra Aristotelis sententiam. Ob id sic tenendum» (f. 7 vab).

Otro caso en que concede la probabilidad intrínseca, pero se decide por la autoridad de Santo Tomás y Aristóteles, es la famosa distinción formal «ex natura rei» de Escoto, la cual afecta a la mayoría de las cuestiones del sistema. Después de haber expuesto la distinción de Escoto, dice: «Verum S. Thomas et alii solum ponunt rationis distinctionem inter humanitatem, animalitatem et rationalitatem. Et licet opinio Scoti possi defendi et habeat suam probabilitatem, tamen videtur esse contra intentionem Aristotelis, qui ponit solum rerum duas distinctiones, scilicet, realem et rationis» (f. 10 ra). Sin embargo, al tratar de la distinción entre la relación y su fundamento le parece más probable la distinción escotista: «Et hoc modo distinctio formalis Scoti probanda videtur (licet universaliter non ab omnibus approbetur)» (f. 47 ra). También tratándose de Dios halla probable aplicación explícitamente la distinción formal de Escoto: «Licet in Deo non detur causa realiter distincta per quam probetur quod sū

Los universales (fs. 6v-10v). Rechaza la opinión de Heráclito como falsa; la de Platón («si ejus est») como ficticia; la de los nominalistas como contraria a Aristóteles (f. 7 vb).

En la controversia interna entre los realistas elige Vera Cruz la opinión de Santo Tomás, contra la de Escoto. «Sed S. Thomas aliter sentit... de ejus mente sit conclusio» (f. 8 va) Y al final: «Verum de mente S. Thomae est, id non convenire sine operatione intellectus» (f. 8 vb).

Distinción escotista «ex natura rei».

En el f. 10 ra expone la distinción formal de Escoto, y aunque le concede probabilidad («possit defendi et habeat suam probabilitatem») sin embargo establece la opinión de la única división en distinción real y de razón, que atribuye a Aristóteles y Santo Tomás.

Univocidad y analogía del ser.

«Utrum univoce dicatur de Deo et creatura, de substantia et accidente? Scio istam quaestionem a theologis in 1 Sent., et etiam ipsam esse metaphysicalem in parte. Verum ut dialecticus habeat... aliqualem notitiam, et sit ad ea quae in theologia ab scholasticis tractatur dispositus, libet in praesenti hanc movere quaestionem» (f. 14 vb).

Propone primero la opinión de Escoto en favor de la univocidad: «Circa istam quaestionem sunt variae opiniones gravissimorum doctorum. Est opinio Doctoris Subtilis... ponentis hanc conclusionem: Ens dicitur univoce de Deo et creaturis, etc.» (f. 15 ra).

Pero la «conclusión» está de parte de la opinión de Santo Tomás: «Alia est opinio S. Thomae tenentis ens non esse univocum ad Deum et creaturas, ad substantiam et accidens. Et de mente ejus sint conclusiones» (ibid).

purus Actus, datur tamen, vel formaliter ad mentem Scoti, vel secundum rationem, causa ex qua probetur» (f. 64 va).

En favor, al menos con probabilidad, de Occam, resuelve un pequeño punto sobre la predicación, «licet S. Thomas et alii negent eam», donde queda mitigada su dependencia de la autoridad del Angélico. Y más abajo concluye sobre el mismo tema: «Ex hoc argumento habes quomodo ly homo cum in veritate sit terminus absolutus, etiam sit connotativus quum dicitur de Christo. Et etiam aliquando ad mentem Occam, quando de creaturis. Sed an hoc sit proprium dictum aliorum sto judicium» (f. 5 rb).

Es curioso que las conclusiones «de mente Sti. Thomae» no conciden con las del Cardenal Cayetano sobre el concepto del ser. La escuela tomista de Soto y Vitoria disenta libremente de los maestros antiguos cuando así se lo aconsejaba el peso de las razones, y esta tradición activa y pasiva es la que refleja Vera Cruz¹⁵. Ahora bien, las dos tesis fundamentales de Vera Cruz, expuestas con nitidez y precisión, son las que después iba a hacer suyas en este problema Suárez. Estas dos páginas son un fiel adelanto de las «Disputationes Metaphysicae» en cuanto a la combinación suareciana del concepto del ser uno y a la vez análogo. He aquí la conclusión o tesis de Vera Cruz, en sus dos partes suarecianas: «Licet ens significet Deum et creaturas, substantiam et accidens, non tamen de eis univoce dicitur, sed analogice» (f. 15 rb). Y añade: «Haec est sententia S. Thomae in multis locis suae doctrinae». También cita a «Henricus de Gandavo». Y prueba con tres argumentos la primera parte, es decir, que *el concepto de ser es uno*.

«Probatur conclusio quoad primam partem, ex argumentis factis in favorem opinionis Scoti. Item sic, qui imposuit hoc nomen ens ad significandum, non specialiter consideravit Deum et creaturas, substantiam et accidens; sed solum consideravit significare id quod haberet esse, abstrahendo ab hoc et ab illo. (Nótese, de paso, que aquí nos da Vera Cruz su definición del «ser»: «id quod habet esse», en sentido abstractivo o precisivo, «abstrahendo ab hoc et ab illo»). Cum ergo Deus, creatura, substantia et accidens habeant esse, sequitur quod *ly ens* illa significat» (f. 15 rb). «Secundo, quia ens in communi est obiectum

¹⁵ La autoridad de Cayetano, aunque muy estimada por Vitoria y Soto, no los ataba ni en sus tesis ni en su interpretación del Doctor Angélico. Esto prueba que la interpretación tomista de Cayetano no había llegado aún en la primera mitad del siglo XVI, entre los tomistas, a tener la autoridad con que luego se la consagró. El Cardenal Ehrle observa acertadamente: «Notamos en él [Soto], lo mismo que en Vitoria y Cano, cómo, aun dando preferencia, cosa perfectamente justificada, a la Escuela Tomista, utiliza cuidadosamente y libre de prejuicios los maestros de otras tendencias. Cuando el peso de los motivos intrínsecos le parecía exigirlo, se adhería sin vacilación a los Escotistas o a los Nominalistas, aun contra las primeras autoridades de su propia escuela» (*Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del s. XVI*, pp. 48-49). Y cita Ehrle a continuación varios textos en confirmación de su tesis.

intellectus, ut abstrahit ab hoc et ab illo: ergo tantum est unus conceptus entis. Tertio probatur ex communi modo concipiendi, quia hae negantur: Omne ens est substantia. Omne ens est accidens. Omne ens est Deus. Omne ens est creatura, etc. Et non ob aliud nisi quia unus est conceptus entis...» (f. 15 rb).

Luego prueba la tesis de la analogía: «Probatur a S. Thoma I P., Q. 3, a.5, sic: Quando effectus non adaequat salutem causae tum nomen commune utriusque analogice dicitur de causa et de effectu: sed creatura cum sit Dei effectus, in ratione entis non adaequat virtutem causae. Ergo...» (f. 15 rb). «Ratione sic probatur ex definitione analogorum, quae sunt illa... Sed talia sunt substantia et accidens. Nam substantia est ens quia per se stat; accidens vero est quia est aliquid substantiae, ut quantitas substantiae vel qualitas ejus, etc. Et sic ratio entis absolute convenit substantiae et simpliciter; accidentibus tamen secundum quid» (f. 15 va).

No trata expresamente el problema del carácter propio de la analogía del ser. Pero parece también anteceder a Suárez en su analogía de atribución, aunque la terminología es ambigua: «Quia unus conceptus formalis entis significat unam rationem objectivam, quae non est eadem simpliciter, sed proportionaliter in suis significatis, *principaliter in uno et per attributionem in aliis*, et sic potest esse hoc modo analogia in mente ultimata» (f. 15 vb).

Responde luego a los argumentos en favor de la univocidad, rechazando la conclusión de que de la unidad del concepto del ser se siga la univocidad: «Negatur consequentia. Et ratio est quia calida evacuant virtutem causae; ob id potest [ignis] de eis univoce dici. Sed tamen creaturae non evacuant virtutem Dei. *Ob id non potest de eis et de Deo univoce dici, sed analogice*» (f. 15 vb).

Conciliación entre la univocidad y la analogía.

Pero pone al final una observación conciliadora de Escoto y Santo Tomás, que es de sumo interés: «Notandum tamen quod si Scotus intelligeret entis univocationem secundum conceptum

formalem, ut loco citato, Q. 1, dixit, non esset differentia in hoc inter eum et S. Thomam. Sed quia Q. 3 videtur loqui de objectuali, ob id differt a S. Thoma. Licet aliqui Scotistae dicant ens esse univocum et analogum. Forte intelligentes *quoad formalem conceptum esse univocationem, et analogum quoad objectivalem*. Quidquid sit de sensu, tamen verba non sunt ad mentem Aristotelis, qui expresse dicit ens esse analogum et negat esse univocum» (f. 16 ra).

El principio de individuación.

La cuestión siguiente la dedica a este problema: «quid sit individuationis principium, quantitas an materia, an aliquid aliud» (fs. 16 ra-17 rb).

Entre Escoto y Santo Tomás, nuevamente sigue la teoría del Angélico. En este punto al pie de la letra. *Materia signata quantitate determinata*, para la forma sustancial; y el propio sujeto sustancial, para los accidentes. La opinión de Santo Tomás, entre las muchas que hay sobre esto, le parece «satis clara et lucida», aunque confiesa que se trata de un problema poco útil, «cum sit quaestio satis infructuosa».

La relación y su fundamento.

Escojamos, finalmente, otra cuestión típica: «utrum relatio distinguatur realiter a suo fundamento» (f. 46 va).

Entre las muchas opiniones de los modernos, dice Vera Cruz, sobre esta dificultosa cuestión, vamos a escoger nosotros con toda libertad la que nos parece más probable, «quia in nullius verba juravimus» (f. 46 vb). Y escoge la opinión de su maestro Soto, contraria a la interpretación común de los Tomistas, es decir: la relación no se distingue realmente de su fundamento. Según Soto, al que sigue Vera Cruz, Santo Tomás no ha afirmado «formaliter» que la relación se distingue del fundamento. Tampoco Aristóteles ha hablado claramente. Más bien cree Soto que Santo Tomás favorece la no distinción real.

Pero aunque no se distingan realmente la relación y su fundamento, parece lo más probable que se distinguen *formaliter*. «Et hoc modo distinctio formalis Scoti probanda videtur»

(f. 47 ra). Realmente no deja de llamar la atención esta vuelta a la distinción formal de Escoto, negada simplemente antes.

Finalmente, en la cuestión siguiente trata de los constitutivos de la relación, y aquí adopta la solución de los connotadores, es decir, que el término de la relación no es un constitutivo esencial o formal (f. 47 va-48 rb).

III

SIGNIFICACION HISTORICA DE VERA CRUZ

Evidentemente que la principal significación histórica de Fray Alonso de la Vera Cruz es el mérito de haber trasplantado a la Nueva España el espíritu renovador de la escolástica salmantina. Como profesor, como escritor y como organizador fué sin duda quien más contribuyó a formar la fuerte corriente escolástica que en México debía perdurar hasta fines del siglo XVIII. Fué Vera Cruz el fundador del Colegio de San Pablo en México (Agosto, 1575) y primer Rector del mismo. Esta institución mantuvo por largo tiempo vivo el espíritu de la escolástica, que le infundió Vera Cruz.

Pero para nosotros tiene todavía mayor significación histórica Vera Cruz en cuanto que sus obras, especialmente las dos primeras, nos permiten esclarecer y confirmar las características esenciales del renacimiento escolástico español, que tuvo su centro en la escuela de Salamanca. Desde este punto de vista, las obras de Vera Cruz revisten gran importancia para la historia de la filosofía escolástica en esa importante manifestación. Trataremos de sacar a flote las lecciones históricas que Vera Cruz nos permite descubrir.

1) *Espíritu del renacimiento escolástico en la escuela de Salamanca.*

La impresión evidente que se saca de las obras filosóficas de Vera Cruz es en todo coincidente con la que producen los escritos de Soto, y en general de los maestros salmantinos:

a) Todos eran *tomistas* en cuanto tenían por maestro primero al Angélico.

b) Pero su tomismo era «abierto», en cuanto que ni la autoridad sola (del Angélico o de sus célebres comentadores), ni las exigencias sistemáticas de escuela eran las que determinaban la selección de las tesis ¹⁶.

No dudamos de que muchas veces, y a pesar de esta mentalidad abierta que teóricamente profesaban, no faltaron casos en los que prácticamente era *la autoridad* de Aristóteles o de Santo Tomás la que decidía. En el caso de Vera Cruz, que no era ciertamente más estricto que Vitoria, Soto o Cano en su tomismo, remitimos a los textos citados anteriormente ¹⁷.

2) *Vuelta hacia la moderación dialéctica.*

Otra característica de la escuela salmantina, que aparece nítidamente en Vera Cruz, y con más pureza y perfección que en Salamanca, es la vuelta hacia la moderación en el uso de la dialéctica. En verdad creemos que, para su tiempo, es un modelo de sobriedad. Reléase la acerba crítica que contra los abusos de la sofística nos ha dejado, y que hemos transcrito anteriormente. Todavía incluye muchas cuestiones agudas y de poco interés para la lógica actual. Pero nos ha dejado tratados que son un modelo de precisión y sobriedad: las cuestiones de los universales, de la analogía, de la relación, que se prestaban a una ar-

¹⁶ He aquí un texto típico de Soto: «Liberum tantum lectorem deprecor, sane, qui in verba magistri non adeo juraverit, ut ne pluris auctorum nomina aestimet, quam pondus rationis perpendat. Et praesertim Nominalium Realiumque diversa nomina in opinionibus penitus de universalibus et fere de distinctionibus metaphysicis locum habent, in reliquis vero, quae ad naturalem philosophiam attinent, non est cur haec factionum symbola fovere contendamus. Haec autem dixerim, ne quis scripta nostra Scholis tantum S. Thomae accomodare putet, quin ut in Dialecticis ita et hic cunctis in universum cujusque viae studiosis consultum ivi duximus» (*Super 8 libros Physicorum Aristotelis subtilissimae quaestiones et Commentaria*), Venetiis, 1582, t. 2, Praef.

Esta es la actitud, por lo menos teóricamente, y también confirmada en más de un caso por los hechos, entre los maestros de Salamanca. En Vera Cruz hallamos también expresado el mismo punto de vista, al exponer la tesis de la relación en su *Dialectica*: «Et solum rationem ipsam sequentes, quia in nullius verba juravimus, quae videntur probabiliora dicemus» (f. 46 vb).

¹⁷ Cf. nota 12.

borescencia de sutilezas, están talladas perfectamente en sus problemas nucleares, y lo dicen todo. No ha podido menos de sorprendernos su lectura. Remitimos, como ejemplo, a los textos sobre los universales, que hemos traducido para CIENCIA Y FE.

3) *Responsabilidad del Nominalismo en la decadencia escolástica.*

Y aquí entramos en una cuestión histórica de suma importancia, a la que Vera Cruz aporta asimismo su contribución, como eco de Salamanca. ¿Qué responsabilidad cupo al Nominalismo en la decadencia de la escolástica durante el siglo XV? Es cuestión difícil y compleja en la que no vamos a entrar. Pero no hay duda que las tremendas críticas que Vera Cruz nos ha dejado contra los que corrompieron la dialéctica y la ciencia toda, contra los «ignorantissimos et garrulos Sophistas» (f. 24 ra) ¹⁸, se dirigen contra los abusos dominantes «en la Universidad de París, a fines del siglo XV y principios del XVI, donde reinaba entonces el nominalismo». Puede ser tan sólo una coincidencia histórica, y que no haya que echar todas las culpas al nominalismo. Pero de hecho es a los nominalistas a los que critican y contra quienes reaccionan los maestros salmantinos, y con más violencia aún nuestro Vera Cruz ¹⁹.

4) *Cristalización de la escolástica a mediados del siglo XVI.*

La lectura de las «quaestiones» propias de la metafísica, que Vera Cruz trata en su *Dialectica*, nos muestra también un fe-

¹⁸ Véanse los textos anteriormente citados, que hemos transcrito de la *Summularum Recognitio*.

¹⁹ No renunciemos a transcribir otro texto de Soto en que aparece la deplorable impresión que le produjeron los abusos vigentes entre los nominalistas parisienses, y que le hicieron reaccionar hacia el realismo: «Quo nimirum usu venisse videmus, ut Parisienses ipsi in quibus ratio haec studiorum potissimum vigeat, scholasticam philosophiam prorsus abjecerint. Unde non possum illis non damnum aliquod et litterarum jacturam non timere. Enim vero ut barbaries illa sophismatum, quam dum illic agebamus, praesentes ipsi vidimus, perniciose erat; ita Aristotelis cognitio (qui sine Theseo neutiquam adivi potest) et quaestionum disputatio certa ratione moderata, ad rerum cum humanarum tum divinarum notitiam, apprime est necessaria» (Super 8 libros Physicorum Aristotelis subtilissimae quaestiones, et Commentaria. Venetiis, t. 2, Praef.).

nómeno de interés para la filosofía escolástica. Si atendemos a varias de las tesis centrales de la metafísica escolástica, podemos afirmar que dichas tesis habían cristalizado ya a mediados del siglo XVI, y que posteriormente han tenido una evolución o progreso nulo o insignificante. Compárese, por ejemplo, la exposición que hace Vera Cruz de las grandes tesis sobre *los universales*, sobre *la analogía*, sobre *el principio de individuación*, sobre *la relación y sus constitutivos*, con las exposiciones de los modernos manuales de filosofía escolástica, y no se hallará ninguna diferencia esencial: los mismos planteamientos, los mismos problemas, los mismos argumentos, las mismas dificultades y soluciones, sustancialmente. En esas cuestiones el texto de Vera Cruz podría ser actualmente utilizado con fruto en las clases de filosofía escolástica.

5) *La interacción de las escuelas dominantes en la escolástica.*

La actitud de Vera Cruz, que podría calificarse de «tomismo ecléctico o moderado», y que coincide, según hemos visto, con la escuela salmantina, nos pone de manifiesto que la rigidez de las escuelas no era entonces tan patente y aguda como lo fué posteriormente, a partir de fines del siglo XVI. Vera Cruz se profesa fervoroso discípulo del Angélico (*Recognitio Summularum*, (f. 4 va): «quippe quí per latos campos spatia in doctrina Sancti Thomae...»), pero concede generosamente la probabilidad a los escotistas y a los nominalistas (*Dialectica*, f. 5 rb; f. 7 rb; f. 7 vab; f. 47 ra); y aun toma de ellos algunas opiniones (f. 5 rb; f. 47 ra).

Este criterio de un tomismo moderado, que implica un sano eclecticismo y que informó a la escuela dominicana de Salamanca, fué luego continuado fundamentalmente por los primeros teólogos jesuítas, quienes, como Vera Cruz, se habían formado en torno a Salamanca. La antítesis entre jesuítas y dominicos contribuyó a que la escuela tomista dominicana posterior adquiriese una mayor rigidez sistemática e hiciese predominar el esquema del Cardenal Cayetano como interpretación del tomismo.

A P E N D I C E

PRINCIPALES FUENTES BIBLIOGRAFICAS PARA EL ESTUDIO
DE FRAY ALONSO DE LA VERA CRUZ

1. Plaza y Jaén, Cristóbal de la: *Crónica de la Real y Pontificia Universidad de México*. Edit. por Nicolás Rangel, México, 1931, 2 vols. (Se han utilizado para esta obra los documentos contenidos en el tomo 2 de legajos procedentes del Archivo de la Antigua Universidad Real y Pontificia y custodiados ahora en el Archivo General de la Nación, de México).

2. Grijalva, Fray Juan de: *Crónica de la Orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España. En cuatro edades, desde el año 1553 hasta el de 1592*. México, en el religiosísimo convento de S. Agustín e imprenta de Juan Ruiz, 1624. «Obra fundamental escrita en presencia de documentos de primera mano» (Bolaños).

3. Beristain de Souza, José Mariano: *Biblioteca hispanoamericana septentrional*, o catálogo y noticia de los literatos que nacidos o educados o florecientes en la América Septentrional española han dado a luz algún escrito o lo han dejado preparado para la prensa. México, Alejandro Valdés, 1816-1821, 3 vols. (Cf. vol. 3, pp. 294-298; 2.^a ed. por el Pbro. Fortunio Hipólito Vera, Amecameca, Tip. Colegio Católico, 1863, 3 vols.).

4. Eguara y Eguren, Juan José de: *Biblioteca mexicana...* Mexici, ex nova Typographia in aedibus authoris... Anno Domini MDCCLV (noticia sobre Vera Cruz, en pp. 77-87).

5. García Icazbalceta, Joaquín: *Bibliografía mexicana del siglo XVI*. Primera Parte. Catálogo razonado de los libros impresos en México de 1539 a 1600, con biografías de autores y otras ilustraciones. México, Francisco Díaz de León, 1886, 419 págs. (Cf. pp. 44-47, nn. 20-21; y pp. 75-87, nn. 29-30. Cfr. extensa biografía en pp. 77-87).

6. Medina, José Toribio: *Biblioteca Hispano-Americana* (1493-1810). Santiago de Chile, impreso y grabado en casa del autor, 1898-1907, 7 vols. (Sobre Vera Cruz, ver vol. I).

7. Medina, José Toribio: *La imprenta en México* (1539-1821). Santiago de Chile. Impreso en casa del autor, 1907-1912, 8 vols. Sobre Vera Cruz, vol. I, pp. 109-114: biografía con reproducción de algunos documentos de interés. En las fechas correspondientes a las primeras ediciones de sus obras pueden verse también descripciones detalladas de las mismas, y de las diversas ediciones posteriores en España.

8. Valverde Téllez, Emeterio: *Crítica Filosófica* o Estudio bibliográfico y crítico de las obras de filosofía escritas, traducidas o publicadas en México, desde el siglo XVI hasta nuestros días... México, Díaz de León, 1904, pp. 47-48.

9. Valverde Téllez, Emeterio: *Bibliografía filosófica mexicana*, 2.^a ed. León (México), Jesús Rodríguez, 1913, 2 tomos. Cf. tomo 1, pp. 1-8.

10. Junquera, Bienvenido: *El P. Maestro Fr. Alonso de la Vera Cruz*. «Archivo Agustiniiano», vol. XLIII (1935), 321-355, 481-512.

11. Reinhart, Kurt F.: *Fray Alonso de la Vera Cruz and the beginnings of philosophical speculation in the Americas*. «The Americas», (Quarterly review of Interamerican Cultural History. Published by the Academy of American Franciscan History), Washington, D. C.; vol. I, n. 2 (Oct. 1944), pp. 207-214.

12. Robles, Oswaldo: *Fray Alonso de la Vera Cruz. Investigación filosófica natural: los libros del alma. Libros I y II*. Introducción, versión y notas. Imp. Universitaria, 1942 (Biblioteca de Fil. Mexicana, vol. I).

13. Ortiz del Castillo, Lourdes: *La filosofía natural de los vivientes en Fray Alonso de la Vera Cruz*. Anuario de Filosofía del Seminario de Investigaciones Filosóficas de la Fac. de Fil. y Letras. Univ. Nacional Autónoma de México, vol. I, 1943 (México, 1944), pp. 9-45.

14. Bolaño e Isla, Amancio: *Contribución al estudio bibliográfico de Fray Alonso de la Vera Cruz*. Prólogo de Agustín Millares Carlo. México, Antigua Librería Robredo, de José Porrúa e Hijos, 1947, 156 págs. (Biblioteca Histórica Mexicana de Obras Inéditas, vol. 21). En el cap. I: Noticia acerca de las fuentes documentales y bibliográficas utilizadas en la presente monografía.

* Mientras estaba en prensa este trabajo, ha llegado a nuestras manos una nueva obra de Oswaldo Robles, en la que se dedica el primer capítulo (págs. 5-36) al P. Alonso de la Vera Cruz: *Filósofos mexicanos del siglo XVI. Contribución a la historia de la filosofía en México*. Librería de Manuel Porrúa, México, 1950, 160 págs.

Vera Cruz es llamado con razón «el iniciador de los estudios filosóficos en la Nueva España». Robles presenta el aspecto antinominalista de Vera Cruz, como genuino representante de la escuela de Vitoria en Salamanca. El antinominalismo lo estudia Robles en la *Dialectica Resolutio*, la *Physica speculatio* y el *De Anima*. Es evidentemente clara la posición antinominalista de Vera Cruz y su fundamental tomismo. Pero creemos que Robles hubiese presentado más integralmente la posición de Vera Cruz haciendo notar la valoración de «probabilidad» que Vera Cruz concede al nominalismo, sólo «opuesto a Aristóteles», al paso que la doctrina de Heráclito es «falsa» y la de Platón «ficticia» (*Dial. Res.*, fol. 7 vb), y sobre todo al escotismo, y la conexión con éste en algunos puntos. Echamos de menos la conexión de Vera Cruz con Soto. Coincidimos con el buen estudio de Robles en la importancia y significación de la actitud moderada y realista de Vera Cruz frente a los abusos de la *Dialectica*.

TELEILAT GHASSUL

Por JOSÉ J. RÉBOLI, S. I. — San Miguel

Hasta el momento actual, en que todo suena a guerra, nos hallábamos en la época de las grandes excavaciones. Habían sido puestas de manifiesto enteras civilizaciones. Habían salido a la luz del día ciudades y pueblos soterrados por el polvo de los siglos.

Tal ocurrió con Teleilat Ghassul, que, debido a la actividad arqueológica del Pontificio Instituto Bíblico de Roma, se nos presenta como uno de los estratos más antiguos de la cultura primitiva de Palestina. De tiempos protohistóricos.

El resultado de dichas excavaciones ha sido encerrado en dos magníficos volúmenes, fruto sazonado de sabia investigación*.

A nuestras manos ha llegado tan sólo el primero.

Se inicia con un sustancioso prólogo del P. Agustín Bea, S. J., Rector hasta hace poco del Instituto Bíblico. En forma sintética traza la historia de las excavaciones practicadas desde 1929 a 1932. Presenta sus principales actores y colaboradores y cuantos de una u otra manera cooperaron al éxito de la empresa. Prólogo interesantísimo, denso de sentido, clásico en la forma.

La parte central de la obra está constituida por los eruditos estudios de los PP. Alejo Mallon, S. J. y Roberto Koeppel, S. J. y del Sr. René Neuville, cónsul del consulado francés de Jerusalén.

Una página luctuosa abre este estudio técnico: el benemérito P. Alejo Mallon ya no estaba entre los vivos al publicarse este volumen. El precisamente, que con feliz instinto intuyó en Teleilat Ghassul un sitio de gran investigación arqueológica y trabajó en él con férrea constancia, y donde finalmente contrajo la malaria que lo llevó a la muerte (7 de abril de 1934).

El P. Koeppel nos informa (pp. 3-26) de los adjuntos externos de la excavación: geográfico, geológico, climático, etc., así como también de la profundidad de la misma. Lo que más importa hacer resaltar es que Teleilat Ghassul se halla en la región nortoriental del Mar Muerto, a unos 5,50 kms. al este del Jordán, esto es, en la Transjordania.

* Alexis Mallon, S. J.; Robert Koeppel, S. J.; René Neuville: *Teleilat Ghassul*. — I. *Compte rendu des fouilles de l'Institut Biblique Pontifical*. 1929-1932. Rome 1934. 30 x 23 ctm. Págs. XVIII - 193. Planchas fotográficas 72.

Esto establecido, como trabajo previo, pero no por ello menos necesario, el P. Mallon y el Sr. Neuville nos dan cuenta en forma objetiva y escueta del abundantísimo material arqueológico allí encontrado (pp. 29-193).

Ordenamiento de las casas, murallas de ladrillo, objetos domésticos, generalmente de piedra, objetos de hueso y de cerámica, ya sencilla ya adornada, restos humanos.

Las listas de tales hallazgos se suceden en páginas y más páginas, listas que dan la sensación de impresionante variedad y de abundancia incalculable.

Lo más sorprendente son las pinturas encontradas. Pintura de pies de personas que parecen ir en manifestación religiosa. Pintura de un pájaro. Pintura de una estrella. Las dos últimas en colores vivos y de relativa belleza. La pintura de la estrella, puesta al comienzo del libro, tiene en su parte derecha una serie de diferentes sercs de difícil interpretación.

Tales objetos cuidadosamente guardados y ordenados en las vitrinas del museo del Instituto Bíblico de Jerusalén, filial del de Roma, han interesado a los más insígnos arqueólogos, quienes los visitaron y examinaron detenidamente. Vayan entre otros los nombres siguientes: RR. PP. Lagrange, O. P. y Vincent, O. P.; los Sres. Allbright, Boehl, Crowfoot, Duncan, Fischer, Flinders Petrie, Garstang, Sukenik, Welter (Prólogo, p. IX).

El capítulo último (p. 141-163) estudia los tells vecinos al nuestro; en algunos de los cuales se han hallado restos de una civilización parecida a la de Teleilat Ghassul.

Por todo el correr de la obra se tropieza con gran multitud de esquemas, gráficos y dibujos que ilustran acertadamente las explicaciones.

Terminan el libro más de 72 planchas fotográficas, las postreras en color, de una nitidez y exactitud extraordinarias, debidas a la precisión y habilidad de nuestro condiscípulo del Instituto Bíblico de Roma, el holandés Juan Simon, S. J.

Con lo dicho tenemos brevemente apuntado el contenido del libro que nos ocupa.

¿Cuáles son los resultados? Pueden reducirse a dos: el uno más o menos cierto; el otro, probable y sujeto a discusión.

Cuanto a lo primero, estas excavaciones nos han venido a demostrar la existencia de un pueblo pacífico e industrial, dedicado a la agricultura y a la cría de ganado. Trabajaba admirablemente el sílex y las piedras duras, la madera y el hueso. Manejaba la arcilla, cardaba y tejía la lana de sus ovejas, pintaba los recipientes; y finalmente sobre los muros de las casas expresaba noblemente sus ideas religiosas por medio del dibujo y del color (pp. 162-163).

Ese pueblo que había llegado a tan alto grado de civilización desapareció en una catástrofe general, de la que ya no se levantaría jamás.

La vida humana fué eliminada para siempre de ese sitio, y el tiempo aplanó y niveló de tal manera sus ruinas, que vendrían éstas a confundirse con la llanura circundante (p. 168).

¿A qué época debe atribuirse esa civilización y en qué época desapareció?

Sería ciertamente prematuro el intentar precisarlo; pero nada impide el remontarla más allá de la época del bronce (hacia el IV milenario). Dicha ci-

vilización se desarrolló durante el III milenario y se extinguió en los primeros siglos del II. El hecho resulta evidentemente del conjunto del mobiliario de los tells descritos y especialmente de la cerámica (p. 160).

Respecto del segundo resultado, probable y sujeto a discusión, se reduce a lo siguiente.

Hasta hace poco tiempo, la opinión corriente era que la Pentápolis estaba situada al sur del Mar Muerto.

Pero las últimas investigaciones lo han puesto en duda.

En efecto, del estudio arqueológico de las ruinas de la ciudad de Zoara de Flavio Josefo situada al sureste del Mar Muerto (parece recordar el nombre de Seor: Gén. 14, 2 y 19, 22) llevado a cabo por Allbright y Kyle y el P. Mallon en 1922, se desprende que su estrato romano bizantino se asienta directamente sobre el suelo natural; dicho lugar por consiguiente no fué ocupado en tiempos más remotos (Bea, *Prólogo*, p. XI).

Quizá el examen geológico podría revelarnos qué posibilidad tenía la opinión por muchos sostenida, que las ciudades destruidas hubiesen sido sumergidas y sepultadas en el fondo de la parte meridional del Mar Muerto. Pero el P. Koepel, después de repetidos sondeos y estudios, ha venido a concluir que la parte sudoriental, desde el diluvio (geológico) estuvo siempre cubierta por las aguas; y que, por tanto, por razones geológicas no podía hallarse allí ninguna ciudad dentro ni en las costas de dicho mar. Por razones meteorológicas quedaba igualmente excluido un sitio en el lado *sudoeste*. (Bea, *Prólogo*, p. XI).

De ahí es que muchos arqueólogos y escrituristas volviesen sus ojos a la parte norte y tuviesen a Teleilat Ghassul y a los tells circunvecinos como los lugares propios y adecuados de la Pentápolis Bíblica. (Gen. 14, 1-2 y 19, 24-28).

Pero para otros no menos distinguidos debe colocarse, como hasta ahora se había hecho, al sur del Mar Muerto.

Usando de un término ahora en boga, se han dividido los exégetas en *sudistas* y *nordistas*.

Ambas opiniones esgrimen poderosos argumentos. Queda abierta la discusión.

JOSÉ J. RÉBOLI, S. I.

DIALECTICA RESOLUTIO

POR FRAY ALONSO DE LA VERA CRUZ

México, 1554

El texto siguiente pertenece a la primera obra de Dialéctica publicada en América (México, 1554). Su autor es el P. Fray Alfonso de la Vera Cruz, agustino. Información sobre el significado histórico del autor y de sus obras filosóficas se hallará en el artículo que sobre este tema publicamos en este mismo número de CIENCIA Y FE.

Como textos característicos que definen la posición escolástica de Fray Alfonso de la Vera Cruz y que nos dan una idea de su método y de su estilo sobrio, además de la precisión y modernidad con que expone sus tesis, hemos elegido las cuestiones IV y V del Liber Praedicamentorum, sobre los universales. De la IV presentamos tan solo fragmentos; la V, que es central, la hemos traducido íntegra.

ISMAEL QUILES, S. I.

LIBRO DE LAS CATEGORIAS

CUARTA CUESTION INTRODUCTORIA

De los Universales (f. 6 va-8 ra)

Cuatro clases de universal. — Nos toca ahora tratar de si se da el universal y qué es. Y porque es conveniente que lo que es múltiple sea previamente distinguido y dividido [en orden a su estudio], debemos considerar cuatro clases de universal: universal in essendo, in causando, in praedicando e in repraesentando.

tando. In essendo es el que subsiste por sí separadamente de los singulares; si es que es posible (como diremos). *In causando* es el que es causa de tal universal separado de la materia: como son las inteligencias. Universal *in praedicando* es el que se predica formalmente de los individuos, cuales son las especies, los géneros que se predicán de las especies y de sus individuos. Universal *in repraesentando* será el concepto del entendimiento, que es la semejanza de la cosa; o las especies inteligibles sacadas [por el entendimiento agente] de las representaciones sensibles. Esta cuestión no parece ofrecer dificultad en cuanto al universal *in causando* o *in repraesentando*, puesto que es evidente que se da en la realidad. La duda está en si el universal *in praedicando* es también universal *in essendo*...

La cuestión principal es, pues, si estos universales [*in repraesentando*] o naturalezas comunes están en las cosas mismas.

[Expone y refuta las opiniones de Heráclito y la «atribuída» a Platón].

Tercera opinión. — Sigue la tercera opinión de los nominales, que defiende en su Lógica, cap. 14, Occam, al que llaman el «venerable iniciador» y que según se dice fué en un tiempo discípulo de Escoto. Ella comprende cuatro afirmaciones (como observa Tartareto en el Libro primero de los Predicables). Primera, toda realidad es singular, y no hay ninguna universal que exista en muchas a la vez, por lo menos si es creada. Segunda, todo universal es un término común. Tercera, así como hay un triple término común: mental, vocal y escrito, así hay un triple universal. Cuarta, algo puede llamarse universal de dos maneras: *in essendo*, de modo que realmente esté en muchos. Y de esta manera no existe ningún universal. Segundo, *in significando*, no en cuanto significa algo común, sino en cuanto significa inmediatamente muchos singulares. Como el término «hombre» significa todos los hombres del mundo. Y de esta manera se han de admitir los universales...

Pero porque esta opinión es contra Aristóteles en muchos de sus escritos, debemos establecer su opinión que consiste (como lo deduce el maestro Soto) en tres conclusiones, por las cuales se probará la respuesta a la cuestión:

Primera conclusión: todo lo que existe en el mundo es realmente individuo y singular.

Segunda: los universales existen en las cosas de las que se predicán...

Tercera: (según su mente [de Aristóteles]) los universales no se distinguen realmente, sino sólo por la razón...

Cuarta: los universales están en las cosas, pero la universalidad está objetivamente en el entendimiento...

Por lo dicho se ve que la opinión de Heráclito es falsa; la de Platón (si es que es suya) es una ficción; y la de los Nominales es contra la opinión de Aristóteles...

QUINTA CUESTION

Si el universal está en las cosas antes de la actividad del entendimiento (fs. 8 ra-9 ra).

Se pregunta sobre el tema de los universales, si existe en las cosas con anterioridad a la actividad del entendimiento el universal uno en muchos.

Primer argumento. — Parece que sí, porque universal (por lo dicho anteriormente) es aquello que es apto para existir en muchos (VII Met., cap. 45 y I Perih., cap. 5); luego con preexistencia de toda actividad del entendimiento, la naturaleza humana (y cualquier otra naturaleza específica) tiene esta propiedad porque tiene aptitud para ser una en muchos hombres que por participación de la especie son un hombre (como dice Porfirio), con preexistencia de toda actividad del entendimiento.

Segundo argumento. — El universal es objeto del entendimiento...; pero el objeto precede a la potencia, porque ésta es movida por aquél. Luego...

Tercer argumento. — El universal tiene un ser real y no ficticio (como se ha dicho [en la cuestión precedente, contra los nominalistas]). Luego lo tiene con anterioridad a la actividad intelectual.

Pero contra esto está que el universal, por no distinguirse realmente de los singulares en que existe, sino sólo según la razón, no tiene ser real antes de la actividad de la inteligencia.

Para la solución de la cuestión ha de notarse que el Doctor Sutil (In VII Met., lect. 6; 2 Sent., dist. 3, a. 2) pone con prescindencia de toda operación intelectual, y según la naturaleza de la cosa [ex natura rei] la unidad específica, menor que la numeral.

Y así, de acuerdo a su mente, la solución a la cuestión es que con anterioridad a toda operación del entendimiento existe el universal, puesto que la naturaleza humana tiene el ser una en muchos por sí misma, lo que prueba con dos argumentos puestos al principio.

Pero *Santo Tomás* siente de otra manera (De ente et essentia, cap. 4; y Opus. 55; y I P., Q. 89), y de acuerdo con su mente sea ésta la conclusión.

Conclusión sobre la cuestión. — La naturaleza y esencia específica en sí considerada, no tiene ni el ser universal ni el particular, sino que le compete por otro concepto («per accidens») el ser universal en virtud de la abstracción del entendimiento y el ser particular en virtud de los accidentes individuantes.

Se prueba porque si por su naturaleza tuviese el ser universal, siempre sería universal; de la misma manera que porque el hombre es por naturaleza racional y risible, dondequiera que exista un hombre será así. De donde se seguiría que Pedro, que tiene naturaleza humana, sería la especie. Pero esto es falso, pues él es un individuo.

En segundo lugar, si compitiese a la humanidad por su propia razón el ser universal, le repugnaría el ser singular, así como al hombre no le compete el ser irracional. Pero a la naturaleza humana no le repugna el ser singular, lo que es evidente, puesto que es singular en Pedro.

Instancia. — Pero contra esto se podría presentar así el argumento de Escoto. Con prescindencia de toda operación del entendimiento, concedemos que existen muchas especies de animales, y muchos géneros de sustancias y accidentes. Puesto que cuando Dios creó por primera vez todas las cosas, fué verdad que existían todas las especies y los géneros, aunque ningún entendimiento humano hubiese hecho acto alguno de abstracción. Porque siempre fué verdad que los hombres son de la misma especie y los animales del mismo género. El argumento hace fuer-

za de tal manera que Paulo Véneto defiende por esto con Escoto que los universales existen en las cosas antes de toda operación del entendimiento. Pero a este argumento responde el maestro Soto con dos conclusiones.

Conclusión primera. — La cosa [la naturaleza en su existir real] no es universal en acto, sino cuando la especie inteligible es en acto abstraída de las representaciones sensibles. Es evidente, porque el ser universal en acto es ser inteligible en acto. Pero la cosa no es inteligible en acto sino cuando en acto es abstraída de sus especies, como es evidente (Lib. 3 De Anima, texto 8). Pues el entendimiento posible llega a entender en acto por la especie inteligible recibida en él en virtud del entendimiento agente; luego no existe en acto el universal antes de esta abstracción.

Conclusión segunda. — Sin embargo, con anterioridad a cualquier actividad del entendimiento las cosas son ya especies y géneros, y así deben llamarse. Lo que es evidente por la manera de pensar común a todos: pues [decimos] «Pedro es hombre» y «Pablo es hombre», y «el hombre es animal» y «el caballo es animal». Porque aunque no sean universales en acto, antes de la operación del entendimiento, son, no obstante, especies y géneros.

También se prueba porque el universal es objeto del entendimiento no sólo porque mueve en acto, sino porque es capaz de mover al entendimiento, como el color es objeto de la vista, aunque no sea visto en acto. De la misma manera puede concebirse que el universal es género y especie antes de la operación del entendimiento, pero, sin embargo, no tiene aún la forma (*rationem*) de la universalidad. Y aunque sea objeto del entendimiento (como arguye Escoto), y es necesario que el objeto exista antes que el entendimiento cuyo objeto es, sin embargo la dificultad no tiene fuerza. La razón es porque el universal en acto, según está en el entendimiento posible, precede y en este sentido es anterior a toda operación del entendimiento posible; pues ya antes es universal, una vez abstraída la especie inteligible en virtud del entendimiento agente. Y en este sentido es verdad lo que dice Escoto: que el universal, objeto del entendimiento, existe antes de la operación de éste. Pero si nos

referimos a la operación del entendimiento agente, que abstrae las especies inteligibles de las representaciones sensibles, y por cuya operación existe el universal en acto, en tal caso, el universal no existe antes de la tal actividad del entendimiento, sino que es causado por ella. Y entonces el universal no es objeto del entendimiento agente, sino que es causado por el mismo. De esta manera el objeto del entendimiento posible es hecho universal en acto por el entendimiento agente.

En qué se diferencia esta opinión de la de Escoto. — Esta opinión parece coincidir con la de Escoto en algo, pero difiere de ella en esto: Escoto piensa que la universalidad está en las cosas mismas con independencia de toda actividad del entendimiento. Pero, según la mente de Santo Tomás, esto no sucede sin la actividad del mismo. Pues si el entendimiento agente no abstrayese las especies nunca se causaría el universal, aunque las especies y los géneros ya existiesen, pero en potencia. Pero el que exista en acto una naturaleza humana en muchos, no sucede si no se abstrae.

La respuesta a los argumentos contrarios es clara por lo dicho. *Al primero:* concedemos que lo verdadero por su naturaleza tiene aptitud [para ser conocido], y que existen las especies y los géneros, pero sin embargo no son universales en acto sino por la actividad del entendimiento.

Al segundo: Se concede que el universal es objeto del entendimiento posible, pero sin embargo no lo es del entendimiento agente, sino que es producido por la actividad de éste abstrayendo las especies inteligibles de las representaciones sensibles. Y lo mismo se diga *al tercero*, pues el universal tiene su ser real antes de la operación del entendimiento, pero el ser universal después de la operación del mismo.

LA ESENCIA DEL ENTE FINITO

FRANCISCO SUÁREZ, S. I.

(*Disputationes Metaphysicae, Disp. XXI*)

Traducción por ENRIQUE T. BARTRA, S. I. *

SECCION XI

A QUÉ COSAS PERTENECE LA EXISTENCIA, Y SI ES SIMPLE O NO

La existencia es solamente de lo singular

2. Primeramente podría alguien dudar, si la existencia es propia sólo de las cosas singulares, o también de las naturalezas comunes. Algunos dicen que, si bien las naturalezas comunes no existen fueran de las cosas singulares, tienen, no obstante, sus existencias peculiares y parciales por las que formalmente existen formando con la existencia de la cosa singular una existencia singular, por la que el individuo completo existe¹⁵. Tendría alguna probabilidad este modo de decir, si la naturaleza común fuera en realidad distinta del individuo por su misma naturaleza¹⁶. Pero siendo esto imposible, como ya está demostrado, es asimismo imposible distinguir la existencia de la naturaleza común, de la existencia de la cosa singular, con una distinción

* Ver CIENCIA Y FE, Nos. 22 y 23.

¹⁵ Orig.: «qua ipsum individuum adaequate existit». — N. del T.

¹⁶ Orig.: «ex natura rei». — N. del T.

fundada en la misma realidad ¹⁷, lo cual es tan claro en sí, que no necesita demostración...

3. ...[Así], por ejemplo, en Pedro no se pueden distinguir dos existencias, ni siquiera mentalmente, una de Pedro y otra del hombre, porque es una sola por la cual inmediatamente existe Pedro, y mediatamente, según la mente, [existe] el hombre...

5. Pero se puede preguntar más, si en las sustancias creadas la existencia corresponde solamente al sujeto ¹⁸, o también a la naturaleza... Ya hicimos ver cómo el ser actual de la esencia o naturaleza es verdadera existencia. Ahora bien, la razón de sujeto ¹⁹ no puede terminar y modificar la naturaleza si no es suponiendo en ella algún ser actual y fuera de [sus] causas. Luego necesariamente supone en ella alguna existencia, y por consiguiente no toda existencia es acto del sujeto, sino que hay una existencia que es acto de la naturaleza..., es a saber, aquélla que no se distingue realmente de la misma naturaleza...

8. Puédese inquirir [además], qué tal es esta existencia de la naturaleza, y si inmediatamente es acto sólo de la naturaleza substancial completa, o también de sus partes. En esta cuestión... hemos de decir que, hablando en general, la existencia no es acto de la esencia completa solamente, sino que, del mismo modo como la esencia se divide en total y parcial, es decir, en [esencia] completa e incompleta, así también hay que distinguir la existencia dentro de ese orden. Así, pues, a una parte de la esencia le corresponde inmediatamente una existencia parcial, si bien la existencia íntegra de la naturaleza se refiere inmediatamente a la esencia completa...

9. De aquí se colige que no siempre es la existencia una entidad simple, como tampoco es siempre *compuesta*, sino que es tal como la exige la esencia. De modo que, si la esencia es simple y a la vez completa e íntegra, su existencia será simple y total en su orden, o sea de acuerdo con [su] naturaleza, y

¹⁷ Orig.: «distinctione aliqua in re ipsa inventa». — N. del T.

¹⁸ Orig.: «sit solius suppositi». — N. del T.

¹⁹ Orig.: «suppositalitas». — N. del T.

tal es la existencia sustancial de la naturaleza angélica. Si la esencia es simple y parcial, la existencia será igualmente simple e incompleta o parcial en ese orden, cuales son las existencias de la materia y la forma sustancial. Si la esencia es compuesta de materia y forma y es completa e íntegra, la existencia será de igual modo compuesta de las existencias de la materia y la forma, e íntegra y total en su orden... Según, pues, sea el modo de la esencia, así es la existencia de cada uno, lo cual se sigue perfectamente del fundamento asentado, que la esencia actual y la existencia son en la realidad una misma cosa.

10. Contra esta conclusión suelen hacerse muchas objeciones, que pueden reducirse a tres capítulos principales. El primero comprende las autoridades y razones con que suele probarse que la materia no tiene ninguna existencia sino que la recibe toda de la forma, pues es pura potencia y, como quien dice, nada... Pero de esto hemos tratado largamente en las disp. 13 y 15...

11. La segunda objeción principal se toma de parte de la forma...

16. La tercera objeción principal... pretende probar que el ser de la naturaleza compuesta no puede ser compuesto..., porque de lo contrario, no podría de la materia y la forma resultar un ente de por sí uno, pues de dos entes en acto no se hace un ente uno de por sí...

18. Cuando se dice que *de dos entes en acto no se hace un ente de por sí uno*, se ha de entender de entes completos, los cuales no se corresponden el uno al otro como la potencia al acto del mismo género, ni como parte al todo o a la comparte, según se dijo arriba del ente por sí y accidental... En este sentido no se aplica bien aquella posición al caso presente, ni la conclusión vale, pues la materia y la forma no son entes simplemente ni tampoco [entes] completos, sino que por su naturaleza están destinados a completar el ente simplemente, y por eso, aunque se entienda en ambas una actualidad entitativa propia, muy bien resulta de una y otra un compuesto uno de por sí, que es simplemente un ente completo.

19. [Además], de esta opinión nuestra se infería que cualquier forma podría naturalmente existir sin materia, y la mate-

ria sin forma... Se responde negando la inferencia... Por lo mismo que una existencia no es completa sino parcial, puede depender de una causa extrínseca formal, o material, si dicha existencia *es también material*. Y si se urge que la razón de la existencia es bastar para que una cosa sea constituída fuera de sus causas, fácilmente se responde que su razón es que baste en su género, por ejemplo en el género de acto formal o de modo intrínseco; mas no le es propio ser independiente de toda otra causa, eficiente, formal o material... Quanto a lo que allí mismo se añade, que, si la materia o la forma sólo pueden existir naturalmente en el compuesto, cuya existencia puede «supositarse»²⁰, sería superfluo concederles una existencia parcial, esto, repito, ya está solventado en lo que dijimos. Porque, aun cuando estas partes no pueden existir fuera del todo, sin embargo la existencia de éste es nula si no se forma de las existencias de las partes; ni las partes pueden existir por la existencia del todo, sino en cuanto ella incluye las existencias parciales congruentes a cada una de las partes...

22. De aquí se infiere de paso, cómo se debe entender lo que muchos dicen, que la existencia es el último acto o la última actualidad de la cosa. Así se expresa Santo Tomás, De Anima, art. 6, ad 2... Otros, también Tomistas, dicen que la existencia es más bien la primera actualidad de la cosa... Esta variedad sólo puede consistir en la significación de las palabras, supuesta la doctrina que hemos dado. Se dice que la existencia actual es acto o actualidad de la esencia, no físicamente y en la cosa misma, sino metafísicamente y según el concepto²¹, y de este modo puede, según razones diversas, decirse acto primero o último...

La existencia de los accidentes

23. En cuarto lugar podemos en consecuencia investigar si las formas accidentales tienen y dan existencia propia al sujeto. Algunos Tomistas modernos²² creen verosímil que los ac-

²⁰ Orig.: «cuius existentia terminari potest». «Terminari» aquí es lo mismo que «suppositari», o sea, ser hecho sujeto (suppositum) o persona. — N. del T.

²¹ «En la cosa misma... según el concepto». Orig.: «Secundum rem... secundum rationem». — N. del T.

²² Orig.: «recentiores». — N. del T.

cidentes no tienen otra existencia que la del sujeto en que están...

24. No se apoya esta opinión en razón firme ni en autoridad alguna. Todos los autores que sostienen no ser la existencia cosa distinta de la esencia actual²³, han de confesar necesariamente que la forma accidental tiene su propia existencia como tiene su propia esencia... A su vez, los que piensan que la existencia es cosa distinta de la esencia, enseñan, sin embargo, que la esencia del accidente tiene existencia propia proporcionada a sí, distinta no sólo de su esencia, sino también de la esencia y existencia de la sustancia...

25. Pues bien, lo que hay que decir es, que la forma accidental tiene su propio ser existencial²⁴ que comunica al sujeto cuando lo informa. Esta aserción es, como dije, certísima, si la existencia no es distinta de la esencia por la naturaleza misma de la cosa, de donde puede probarse con las mismas razones con que asentamos esa opinión, a saber, porque la forma accidental, en cuanto condistinta del sujeto, es una entidad actual; luego en sí incluye intrínsecamente una existencia distinta del sujeto. Más: puede producirse una forma accidental en una sustancia por una nueva acción propia, y esta nueva acción debe terminarse necesariamente en otro nuevo ser existencial. Más: se confirma muchísimo con esto el misterio de la Eucaristía, en el cual se conservan sin la sustancia accidentes numéricamente los mismos, y no se conservan sin existencia. Esta razón también vale en la opinión que distingue la existencia de la esencia, pues lo que algunos se atrevieron a decir, que, si bien no permanece la esencia del pan después de la consagración de la Eucaristía, permanece, sin embargo, la existencia sustancial del pan a fin de que por ella existan la cantidad y demás accidentes, es, digo, más que falso e improbable en Teología... Por consiguiente, permaneciendo la existencia del accidente sin que permanezca la de la sustancia, es necesario decir que el accidente tiene su propia existencia, distinta de la existencia de la sustancia...

²³ Orig.: «non esse rem aliam ab essentia actuali». — N. del T.

La existencia de los modos

30. En quinto y último lugar podemos inquirir si el modo de la cosa, el cual no se distingue de ella realmente sino por la naturaleza misma de la cosa, tiene propia y peculiar existencia distinta de la cosa cuyo modo es. Muchos defienden la negativa... Mas es preciso decir, supuestos los principios dados, que según el modo como cada cosa es hecha o producida en la Naturaleza, incluye un ser propio por el que es constituida en esa actualidad, el cual necesariamente es, en la realidad, del todo uno mismo con la cosa constituida²⁵ y distinto de todo lo demás, de que se distingue la cosa constituida²⁶ y de la misma manera que ella; porque todo esto se sigue necesariamente... Lo cual se puede mostrar con las razones antes expuestas, a saber, que... ese modo puede ser destruido quedando la naturaleza [de la cosa] con su existencia, y entonces pierde un ser. En semejante manera puede producirse [ese modo] en una naturaleza ya existente; y [como] todo producir termina en algún ser existencial, como arriba se probó, se sigue que necesariamente dicho modo tiene un ser propio de la manera como es actualmente en la Naturaleza.

SECCION XII

NO ES SEPARABLE LA ESENCIA CREADA DE SU EXISTENCIA

7. ...La existencia y la esencia creada no pueden de tal suerte separarse que se mantengan una y otra en la realidad²⁷, deshecha solamente la unión de ambas entre sí. Hablamos de lo que es posible absolutamente²⁸, porque en las naturalezas de las cosas²⁹ es cosa clarísima. El fundamento es, que no hay

²⁴ Orig.: «esse existentie». — N. del T.

²⁵ Orig.: «cum suo constituto». — N. del T.

²⁶ Orig.: «suum constitutum». — N. del T.

²⁷ Orig.: «a parte rei». — N. del T.

²⁸ Orig.: «Loquimur de potentia absoluta». — N. del T.

²⁹ Orig.: «secundum rerum naturas». — N. del T.

entre la esencia actual y la existencia unión, sino identidad, la cual no puede dividirse ni disolverse. Más: las razones que prueban no poderse conservar la existencia una vez destruída la esencia, ni al contrario, prueban consiguientemente no poderse conservar [una y otra] separadas y sin estar unidas³⁰ entre sí. [Esto es así], no sólo porque, una vez que las supongamos separadas y a pesar de eso permanentes en la Naturaleza, no se puede dar razón de por qué, si la una se destruye, la otra no puede permanecer, no estando ordenadas entre sí³¹ como relación y término; sino también porque, deshecha la unión, cesa toda causalidad formal o material de una a otra. Luego, si pudiesen conservarse sin unión, también podría conservarse la una sin conservarse la otra, pues nada hay que obste. Con esto se declara la razón «a priori» tantas veces inculcada, que no puede la esencia actual conservarse sin el intrínseco efecto formal de la existencia, efecto que necesariamente se destruiría, si por un imposible se disolviese la unión de la esencia y la existencia entre sí. Luego no puede deshacerse tal unión y conservarse uno y otro extremo...

La esencia actual puede ser destruída completamente con su existencia

34. Digo por último, que la existencia actual es separable de la esencia de la criatura de manera que con la existencia juntamente perezca o se destruya la esencia misma. Esta aserción es cierta y evidente... porque la criatura no tiene de sí misma la existencia, sino de otro, por lo menos de Dios, de quien depende siempre en su ser; pero, así como Dios da libremente el ser a la criatura, así libremente la conserva en el ser; luego puede no conservarla; luego la criatura puede ser privada del ser. Y si es privada del ser existencial³², necesariamente su esencia se destruye al mismo tiempo y perece, porque quitado el ser existencial la esencia no es nada, como fué declarado en la sección II...

35. Mas alguno preguntará, cómo el ser puede separarse así

³⁰ Orig.: «et absque unione». — N. del T.

³¹ Orig.: «cum non se respiciant». — N. del T.

³² Orig.: «esse exsistentiae». — N. del T.

de la esencia, siendo [ésta con aquél] completamente una misma cosa en la realidad, pues es del todo absurdo que algo sea separado de sí mismo...

36. A esta dificultad [se responde]... que no se debe imaginar que la cosa deja de ser porque el ser se separa de la esencia, como el acto, de la potencia receptiva, o como una cosa se separa de otra, o el modo de la cosa [se separa] de la misma cosa, sino únicamente porque toda la cosa que era ente en acto pierde su entidad por la acción de Dios y deja de ser ente en acto. Por consiguiente... si decimos que una cosa es separada de sí misma porque toda ella deja de ser, pasando de un estado a otro, esto es, del estado de ser al de no ser, o del estado actual al potencial, así no es más absurdo ser separada una cosa de sí misma que existir ahora una cosa y no existir después... De este modo, pues, y según esta última separación, se dice que la esencia de la criatura puede ser separada de su existencia, porque la misma esencia que es actual mientras existe, puede perder toda esa actualidad y volver al mero ser objetivo o potencial...

SECCION XIII

Cuál es la composición de existencia y esencia, y qué composición corresponde al ente creado ³³

7. ...Conforme a nuestra opinión se debe decir que la composición de existencia y esencia se llama composición sólo analógicamente, pues no es composición real sino de razón. Porque sólo hay composición real de extremos que son distintos en la realidad misma; pero en el caso presente los extremos no son realmente distintos, como lo hemos mostrado; luego no puede ser real su composición ³⁴. Y así como el ente de razón no es ente sino analógicamente y casi sólo de nombre, así también esta composición no conviene unívocamente ³⁵ con la composición real de materia y forma, pongo por ejemplo, sino sólo con proporción analógica... Con esta [diferencia] se junta otra que hace

³³ Orig.: «Qualisve compositio sit de ratione entis creati». — N. del T.

³⁴ Orig.: «compositio ex illis». — N. del T.

³⁵ Orig.: «non habet univocam convenientiam». — N. del T.

al caso presente, que la composición de materia y forma se da sólo en los cuerpos y en las cosas sensibles [o perceptibles por la experiencia]; en cambio, la de existencia y esencia es común a todos los seres creados que son entes en acto, y por eso aquélla es composición física, que no abstrae de la materia según el ser, ésta, en cambio, es metafísica, porque abstrae, y es común con los entes inmateriales... Y difiere de otras composiciones metafísicas [reales y de razón], hablando en general, porque está ordenada a un término diverso [que es] como un efecto formal...

25. Hay que decir, pues, que al ente creado existente en la realidad le corresponde³⁶ una composición de razón [o mental], mejor dicho, el fundamento de [dicha composición]... Además, hay que decir que no se da ente creado alguno el cual, según existe en la realidad, no incluya alguna composición real, hablando según la naturaleza de las cosas³⁷. Pero esta composición no es de existencia y esencia, sino de otras cosas o modos reales. Declárase esto por inducción. La sustancia creada según existe naturalmente en la realidad incluye composición de naturaleza y sujeto³⁸...; el accidente, existiendo naturalmente en el sujeto, incluye composición con el mismo, y en sí incluye composición con la inherencia actual como con un modo de su entidad (estamos hablando del accidente propiamente dicho, realmente distinto de la sustancia). Por lo cual, aun considerando la naturaleza sustancial que existe de un modo sobrenatural, como es la humanidad en el Verbo, encontramos también en ella una composición real, no de sus partes solamente, mas también con el Verbo y con el modo de unión que tiene con el Verbo³⁹. Asimismo, en la forma accidental que existe de un modo sobrenatural hallaremos, de acuerdo con una opinión probable, composición de la identidad del accidente con el modo de existir por sí, incompatible con la inherencia actual.

26. Además, a todo ente creado le es necesario depender actualmente de la causa primera, y esta dependencia, que es, por la naturaleza misma de la cosa, distinta del ente que por ella

³⁶ «Al ente creado... le corresponde». Orig.: «de ratione entis creati... esse...». — N. del T.

³⁷ Orig.: «ex natura rei loquendo». — N. del T.

³⁸ Orig.: «ex natura et supposito». — N. del T.

³⁹ Orig.: «quem habet ad Verbum». — N. del T.

es hecho y conservado, hace por eso mismo con él una composición real que es inseparable de todo ente creado existente en acto; porque ni puede tal ente existir sin alguna dependencia, ni puede haber tal dependencia sin algún término. Por último, probablemente no hay ente creado posible que en la realidad no tenga alguna composición de sujeto y accidente. En efecto, si tal ente es verdadero accidente, requiere necesariamente un sujeto con el cual haga composición, como es cosa de por sí clara; si es sustancia, debiendo ser necesariamente finita, necesariamente debe tener lugar definido o «ubi», o presencia local, según la cual puede sufrir cambio, y por eso necesariamente debe ser distinta de ella y hacer composición con ella. Por la misma razón puede tener [la sustancia] composición con accidentes realmente distintos. Si esto es necesario o no en toda sustancia creada o creable, no consta suficientemente ni parece poderse demostrar por la sola razón de ente creado como tal, aunque es más probable la opinión que lo afirma... Así, pues, consta lo suficiente, que en todo ente creado según existe en la realidad, se da composición real, la cual no se funda en la distinción de la existencia y la esencia, sino en otras distinciones [que hay entre] la cosa existente y algún modo suyo, o algún accidente. Esta distinción nace por cierto de la limitación del ente creado, y nosotros la conocemos por la separación o mutación que puede haber entre la cosa y el modo ⁴⁰; mas no tiene lugar entre la existencia y la esencia actual, como se ha mostrado, y por eso no hay la misma razón en ésta, que en las otras composiciones de naturaleza y sujeto, y otras semejantes...

Tercer Congreso Tomista internacional

(Roma, 11 - 17 setiembre 1950)

Se ha celebrado en Roma con feliz éxito y gran concurso de Profesores de Filosofía y Teología este Congreso Tomístico. No todas las comunicaciones anunciadas en el programa se leyeron, por no haber podido asistir algunos de sus autores, como la Srta. Vanni Rovighi, el P. Busa, etc., pero fueron pocas estas ausencias. La lista de las ponencias y de las comunicaciones, tal como se anunciaron en el Programa, agrupadas por secciones o temas, es la siguiente:

SECCION I

- Garrigou-Lagrange, O. P., Fr. Reginaldus: *De demonstratione existentiae Dei.*
De Raeymaeker, L.: *Le Principe de causalité à la lumière des controverses récentes.*
Stefanini, Aloisius: *Itinerario della ragione e ragioni dell'itinerario.*
Van Steenberghen, Fernandus: *Refléxions sur les «cinque viae».*
Vanni Rovighi, Sophia: *Unità e pluralità delle prove dell'esistenza di Dio.*
De Finance, Joseph, S. I.: *La contingence du monde et la liberté créatrice.*
Derisi, Octavius N.: *Demonstrationis existentiae Dei indoles existentialis ostenditur ac eminentia ontologica existentiae ex illa demonstratione declaratur.*
Giacon, Carolus, S. I.: *«Ragione» e «azione» nella dimostrazione dell'esistenza di Dio.*
Giannini, Georgius: *Può essere utilizzata l'analisi esistenziale nell'espone la terza via di S. Tommaso?*
Sanabria, Joseph, S. J.: *La existencia de Dios desde una dimensión existencial.*
Del Cura Manguan, Alexander, O. P.: *La noción de existencia y las pruebas de la existencia de Dios en S. Tomás de Aquino.*
Scemè, Salvator, S. I.: *Dio centro dell'essere e dell'esistere.*
Bellofiore, Aloisius: *Teismo tomistico e teismo spinoziano.*
De Koninck, Carolus: *Utrum primum movens immobile sit quem Deus nominamus?*

- Roig Gironella, Joannes, S. I.: *De obiectiva necessitate cognitionis ut itinere ducente hominem ad Deum.*
- Degl'Inocenti, Humbertus, O. P.: *De sensu tertiae viae.*
- Chaix Ruy: *Existence de Dieu et la preuve ontologique.*
- Ceñal, Raimundus, S. I.: *Existencia humana y trascendencia divina.*
- Peters, J. A. J.: *Deum esse demonstratur ex analysi amoris.*
- Bonetti, Ignatius, C. O. S.: *L'indole metafisica delle prove dell'esistenza di Dio.*
- Masi, Robertus: *Il problema di Dio nella scienza fisica.*
- Defever, Josephus, S. I.: *La preuve réelle de Dieu.*
- Cayré, Josephus, A. A.: *Saint Augustin précurseur de Saint Thomas dans ses preuves de l'existence de Dieu.*
- Paissac, Hyacinthus, O. P.: *Existence de Dieu et connaissance habituelle.*
- Viglino, Hugo: *Il significato dell'assoluto nella conoscenza umana.*
- Zaragüeta, Ioannes: *La analogía «sui generis» de nuestro conocimiento de Dios.*
- Muzio, Joseph, S. D. B.: *De lumine intellectus agentis et de Dei existentia in doctrina S. Thomae.*
- Busa, Robertus, S. I.: *De incidentia interioritatis spiritus cum religionis necessitate iuxta S. Thomae doctrinam.*
- Todolí, Joseph, O. P.: *Religión y Moral.*
- Bogliolo, Aloisius, S. D. B.: *De numero viarum S. Thomae ad probandam existentiam Dei.*
- Dal Verme, María: *Le critiche di Hume alle prove dell'esistenza di Dio.*
- Nadeo, Paschalis: *Filosofia, Religione e la difesa razionale della fede.*
- Camilleri, Nazarenus, S. D. B.: *Prospettiva di una metafisica sopranaturale: la Creazione alla luce della Trinità.*
- Leone, Nicolaus: *Gli attuali atteggiamenti del pensiero filosofico di fronte alla dimostrabilità dell'esistenza di Dio.*
- Lantrua, Antonius: *Atteggiamento dello studioso nella trattazione dell'esistenza di Dio.*
- Deckers, Hermannus: *Le subjectivisme et ses consorts attribuent à l'homme ce qui est propre de Dieu.*
- Breton, Stanislaus, C. P.: *Religion et Philosophie dans l'oeuvre de Nikolai Hartmann.*
- Hubatka, Clodoaldus, O. F. M. Cap.: *De momento analogiae entis in theologia dialectica C. Barth et E. Brunner et in Thomismo.*
- Miano, Vincentius, S. D. B.: *Gli argomenti del Monologion e la IV.^a via di S. Tommaso.*
- Casas Blanco, Saturninus: *La demostración de la existencia de Dios en la filosofía de Don Angel Amor Ruibal (1866 - 1930).*
- Valbuena Jesús, O. P.: *Correlaciones filosófico-religiosas del problema de Dios.*
- Martins, Diamantinus, S. I.: *O problema da demonstração da existencia de Deus ante o ateísmo.*
- Silva Tarouca, Amadcus: *Metaphysik des «modus creaturae».*
- Toccafondi, Eugenius: *Aspetti odierni del problema dei rapporti fra verità filosofica e verità rivelata.*
- Jolivet, Régis: *Les implications religieuses dans l'existentialisme contemporain.*

SECCION II

- Parente, Petrus: *De munere rationis naturalis in actu fidei eliciendo.*
 Gazzana, Hadrianus, S. I.: *Evidenza di credibilità e libertà dell'atto di fede.*
 Dalmau, Josephus Maria, S. I.: *De vera notione fidei, ut fundamentum necessariae praeparationis rationalis ad actum fidei supernaturalem eliciendum.*
 Dondeyne, A.: *La philosophie existentielle et l'affirmation de Dieu.*
 Salaverri, Ioachim, S. I.: *De munere rationis naturalis in actu fidei concipiendo iuxta Concilium Vaticanum.*
 Dionne, Mauritius: *Utrum credibilitas fidei posit per rationem naturalem cognosci.*
 Papafava, Noel: *Fede e filosofia.*
 Cristaldi, Ioseph: *Struttura razionale dell'atto di fede.*
 Picard, Novatus, O. F. M.: *Zur Problematik der wertphilosophischen Religionsbegründung.*
 Marc, Andreas, S. I.: *Les présupposés philosophiques de la religion.*
 Magnino, Bianca: *La filosofia mistica di Kierkegaard e il problema della fede.*
 De Vries, Joseph, S. I.: *De limitato munere rationis naturalis in actu fidei eliciendo.*
 D'Amore, Benedictus, O. P.: *Rapporti tra filosofia e religione.*
 Alvarez, Joseph, C. M. F.: *Documenta Ecclesiae pro philosopho.*

SECCION III

- Boyer, Carolus, S. I.: *De vi humanae rationis ad finem hominis inveniendum.*
 Pegis, Antonius C.: *Intellectual Creatures and Final Causality.*
 Crehan, J. K., S. I.: *De naturali fine hominis secundum commentaria S. Thomae in Ethica ad Nichomacum.*
 Mansion, Augustinus: *De l'existence d'une fin dernière naturelle de l'homme.*
 Browne, Michael, O. P.: *De munere syndereseos quoad inventionem finis hominis secundum Angelicum Doctorem.*
 Muñoz, Jesús, S. I.: *La experiencia religiosa en S. Agustín y Sto. Tomás: ¿coincidencia o discrepancia?*
 De Rosa, Joseph: *Conoscibilità naturale e trascendenza del fine ultimo dell'uomo nella concezione di uno studioso contemporaneo.*

SECCION IV

- Olgati, Franciscus: *De relatione inter religionem et historiam.*
 Muñoz Alonso, Adolphus: *La heteronomía de la historia respecto de la religión.*
 Broglie, Vitus de, S. I.: *De habitudine humanismi ad christianismum.*
 Gemellaro, Joseph, S. D. B.: *De humanismo Renascentiae ad hodiernum problematismum.*
 Gómez Arboleya, Henricus: *Homo religiosus.*
 Contri, Sirus: *Religione e filosofia nei sapienziali biblici.*
 Drezga, Tihomilus: *La parte della religione nella formazione della comunità internazionale.*

Grua, Vedastus: *La position de Leibniz par rapport aux ontologies scolastiques, et ses conséquences dans la doctrine.*

Bonamartini, Hugo: *Il rapporto tra la filosofia e la religione.*

SECCION V

Fabro, Cornelius, C. P. S.: *De habitudine hodiernae philosophiae ad fidem christianam.*

Geurtsen, Henricus, S. I.: *Gott im philosophischen Denken Martin Heideggers.*

Padovani, Humbertus: *Nuovo spiritualismo e metafisica classica.*

Lotz, Ioannes, S. I.: *Existenzphilosophie und Christentum.*

Pruche, Benedictus, O. P.: *Pourquoi l'existentialisme a-t-il tendance à s'accomplir d'une déclaration d'athéisme?*

Robbers, H., S. I.: *Accord et désaccord entre thomisme et philosophie moderne.*

Etcheverry, Augustus, S. I.: *L'idée de Dieu dans l'idéalisme contemporain.*

Martínez Gómez, Aloisius, S. I.: *Trascendencia filosófica y Fe religiosa.*

SECCION VI

Gabriel a Sta. Maria Magdalena, O. C. D.: *De munere philosophiae circa facta vitae mysticae.*

Colosio, Innocentius, O. P.: *La teoria dell'estasi in S. Tommaso.*

Grégoire: *La philosophie et les faits de la vie mystique.*

Agæssc, Paulus, S. I.: *De relatione inter philosophiam et mysticam apud Plotinum.*

De Simone, Ludovicus: *Gli aspetti filosofici della mistica di Guglielmo di S. Thierry.*

Alacjos, Abilius: *El hombre, o es Cristocéntrico o no es nada.*

Sánchez de Muniain, Joseph M.: *Vida estética y vida mística.*

Ortega, Augustus Andreas, C. M. F.: *Conceptuación y Mística.*

Como ve el lector, la sección que estuvo más abundantemente representada fué la primera, sobre la existencia de Dios; aunque no faltaron tampoco interesantes comunicaciones en las siguientes. Algo deficiente fué la organización, pues al no dividir por secciones la lectura de todo este material, se producía cansancio en los asistentes, o bien ocurría que tuvieran que estar largo rato esperando para oír una comunicación que les interesaba pero que quizá estaba señalada recién para el octavo lugar de la tarde. También las discusiones fueron deficientes, por lo escasas y por la falta de una conveniente distribución del tiempo. No obstante, éstos que señalo son pequeños defectos, que se irán subsanando con la experiencia en otros Congresos futuros, sin duda en el del año 1955, si se cumplen los planes expresados por el P. Boyer.

Otra cosa que nos causó cierta mala impresión fué la «literalidad» con que muchos defienden a Sto. Tomás. Me explicaré: convendría que dentro del tomismo se distinguiesen planos, diversos términos, como en todas las ciencias, y en la Teología misma. En Teología no todas las tesis tienen igual censura. Sin embargo, en muchos no se veía más que la materialidad de las palabras de

Sto. Tomás. Por ejemplo, ¿por qué empeñarse en que *sólo* puede haber cinco vías, por la razón de que Sto. Tomás puso cinco? Nunca dijo que no hubiera seis; pero aun diciéndolo, ¿por qué no podría haber seis, o más, o menos? ¿Y por qué tanto empeño en defender precisamente la *formulación literaria* de las cinco vías con las palabras de Sto. Tomás, cuando puede haber progreso en esto, sin duda, y cuando no han faltado grandes genios (como Suárez) que han criticado fuertemente esta formulación externa? Muchos exigen una sujeción a la *letra* de Sto. Tomás, que están muy lejos de pedirla en el mismo texto de la Escritura. Creo que el tomismo cumplirá su misión cuando se vuelvan los ojos de los estudiosos a lo *fundamental* y *cierto* de sus tesis, a su espíritu, cuando *no demos igual importancia a la oposición contra los heterodoxos* (contra los que encontramos un arsenal inagotable en Sto. Tomás), *como a la cuestión de la distinción real entre la esencia y la existencia*, defendida por algunos con una obstinación tan grande (aludo a alguno, que llegó a comparar su evidencia a la de la luz: quien no ve la luz, no puede ser argüído) que casi nos da risa, si no nos diese pena ver que mientras se da tanta importancia a un punto muy y muy discutible (y que no rebasa los límites de la probabilidad) no se hacen bastantes progresos en el estudio de las tesis fundamentales y ciertas, para cerrar el cuadro contra los filósofos postkantianos, auténticos adversarios del espíritu de Sto. Tomás.

En cambio nos interesó vivamente el ambiente general de buena acogida de la reciente Encíclica *Humani Generis*, y la oposición al ambiente de excesivo «irenismo» que la ha motivado. Lástima que precisamente los temas que más se referían a esta materia (el II.º y el III.º) tuvieran mucho menor representación.

Esperamos, no obstante, que se podrá recoger no escaso fruto de este Congreso, parte del cual se podrá justipreciar cuando se publique en las Actas del Congreso un resumen de cada una de las comunicaciones que se leyeron.

J. ROIG GIRONELLA, S. I.

NECROLOGIA 1950

† JUAN FRANCISCO YELA UTRILLA

Nacido en Guadalajara el 24 de mayo de 1893, murió en Madrid el 26 de abril pasado. En 1913 obtuvo en la Universidad Gregoriana de Roma su doctorado en Filosofía, con las máximas calificaciones y la medalla pontificia de oro. Vuelto a su patria, en 1918 se licenció, también con premio, en la sección de Ciencias Históricas de la Facultad de Filosofía de Zaragoza, doctorándose en 1919 en Madrid, con la tesis sobre *España ante la independencia de los Estados Unidos*, que fué premiada en 1922.

Desde entonces comienza su carrera docente, interrumpida en 1930 para realizar en varias Universidades alemanas estudios sobre las nuevas tendencias de la lógica y la gnosología. Después de la revolución española, enseñó en las Universidades de Oviedo, Barcelona y Madrid, siendo nombrado en 1941 vicedirector del Instituto «Luis Vives» de Filosofía, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Y hace un año, al constituirse en mayo de 1949 la Sociedad Española de Filosofía, Yela Utrilla fué elegido Vicepresidente de su primera Junta de Gobierno.

Entre sus obras filosóficas (escribió además numerosos trabajos de historia y de lenguas clásicas) citaremos los volúmenes de *Psicología*, *Lógica*, *Ética* (deja preparados otros tantos tomos sobre *Filosofía de la educación*, *Fundamentos de Filosofía e Historia de los sistemas filosóficos*). Autor de numerosos artículos en revistas, dedicó muchos de ellos al estudio de Suárez: *La metafísica de Francisco Suárez*, en Rev. Nac. de Educación, n. 3 (1943); *El ente de razón en Suárez*, número extraordinario de «Pensamientos» (1948); *El tema de la verdad en la metafísica de Suárez*, en Rev. de Filosofía, número 7 (1948); *Suárez y la unidad de la Filosofía*, y *Espacio y tiempo en Suárez*, en las Actas del Congreso Internacional de Filosofía (Barcelona, 1948).

Desde 1948 dirigía el Dr. Yela Utrilla la edición bilingüe (latino-española) de las *Disputationes Metaphysicae* de Suárez, que patrocina el Consejo de Investigaciones Científicas en Madrid, habiendo proyectado escribir un Prólogo general —que deja comenzado— e Introducciones particulares a cada una de las Disputas. Lamentamos que su muerte le haya impedido realizar esta obra.

† FRAY GALLUS M. MANSER, O. P.

Vastamente conocido entre los estudiosos de la filosofía católica, en todo el mundo, era este sabio dominico alemán que, nacido hace 84 años, murió el 20 de febrero pasado. Durante 43 años (1899-1942) enseñó Lógica, Ontología e Historia de la Filosofía en la Universidad Católica de Friburgo, en Suiza, dirigiendo asimismo desde 1922 la revista *Divus Thomas*. Es la más conocida de sus obras *Das Wesen des Thomismus*, que aparecida en 1931 suscitó una interesante polémica filosófica con el P. Lorenzo Fuetscher, S. J., que escribió en esta ocasión *Akt und Potenz*, a cuyas objeciones procura responder el P. Manser en las siguientes ediciones de su obra, que desde 1947 circula también en castellano (*La Esencia del Tomismo*, trad. por V. García Yebra, Cons. Sup. de Inv. Científicas, Madrid). Justamente este año acaba de aparecer (Paulusverlag, Freiburg) la tercera edición alemana.

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

J.-M. ABD-EL-JALIL, *Marie et l'Islam. Études sur l'Histoire des Religions*, 8 Beauchesne, Paris, 1950, pág. 93.

Abd-El-Jalil, musulmán de origen, abrazó el catolicismo y la vida religiosa en edad madura. Es actualmente Profesor en el Instituto Católico de París. Aborda, pues, en excelentes condiciones un tema que conoce y ama.

En el Prólogo nos dice que María ocupa un lugar considerable en el Islam.

El Corán, el libro sagrado, ofrece muchas indicaciones sobre la vida de la Virgen María.

Los comentaristas, teólogos, místicos e historiadores musulmanes debieron proponerse no pocos problemas sobre la Virgen y buscar su solución basándose en el texto sagrado y la tradición islámica.

Algunos han presentado algo del misterio mariano.

Un cierto culto popular impele a no pocos musulmanes, especialmente mujeres, a buscar a María aun en los santuarios cristianos.

El presente trabajo se limita a dar una síntesis de la vida de María y de los problemas más importantes de la mariología, según el Corán y los autores musulmanes ortodoxos.

El estudio abarca tres capítulos: 1. María antes de la Anunciación; 2. María después de la Anunciación; y, 3. Problemas de mariología.

El Autor empieza su primer capítulo orientándonos en el mundo islámico.

El Corán es la palabra textual de Dios; toda la religión pende de este libro «bajado del cielo».

Son muchos y voluminosos los comentarios que se han escrito sobre el mismo.

El mensaje relativo a María no se emparenta con los evangelios canónicos; sino que se asemeja más bien a los apócrifos, principalmente al Protoevangelio de Santiago, al Evangelio de la Natividad de María, al Pseudo-Mateo, a la Historia de José el Carpintero y al Evangelio árabe de la Infancia.

Los historiadores y comentaristas recurren las más de las veces a las fuentes extra-canónicas cristianas. Procuran buscar ante todo la verdad y el estar de acuerdo con el Corán.

Presentan los autores musulmanes de tal manera los hechos y las doctrinas que creen poder convencer a los cristianos de la falsedad de sus teorías y de la corrupción de sus textos sagrados; y manifestar con evidencia la autenticidad de la enseñanza islámica.

Después de la orientación general entra el Autor en el tema propio de su estudio.

Imposible seguir paso a paso el interesante y denso trabajo. Sólo haremos algunas indicaciones sumarias.

Según el Corán, María es hija de Amrán y hermana de Aarón. Los musulmanes procuran solventar la objeción que pretende ver en el texto una confusión entre María hermana de Moisés el Legislador de los judíos y de Aarón y María madre de Jesús.

El nombre de la madre de María no sale en el Corán. A ella se refiere cuando dice: «¡Oh mi Señor! yo te consagro lo que está en mi seno... acéptame...». (Corán III, 35).

«Cuando ella dió a luz dijo: ¡Oh mi Señor! He dado a luz una niña... le he dado el nombre de María, a ella y a su descendencia pongo bajo tu protección contra Satanás el apedreado». (Corán III, 36).

La tradición musulmana unánimemente proclama un privilegio extraordinario de María y de su hijo: el de haber sido preservados de todo contacto satánico en el momento de nacer. Todos consideran que María ha sido preservada de toda mancha.

Nada dice el Corán sobre la intervención de José en la vida de la Virgen; pero la tradición musulmana conoce su nombre y su intimidad virginal con ella. Fué el primero que conoció su preñez y después de un drama de conciencia la llevó a Egipto.

El capítulo segundo trata de María desde la Anunciación.

Los musulmanes proclaman la gran santidad y excelsa dignidad de María. Los ángeles la saludan «¡Oh Marí! Dios te ha elegido y te ha purificado y te ha preferido sobre todas las mujeres de todos los pueblos». (Corán III, 42).

En el capítulo XIX del Corán, titulado «María», se habla de la anunciación, del nacimiento y del testimonio de Jesús niño.

La Virgen pregunta al Enviado del Señor: «¿De dónde tendré un hijo, ya que ningún hombre me ha tocado y no soy una disoluta? El dijo: «Así ha hablado tu Señor: Esto me es fácil. Para que hagamos de él un signo para los hombres y una misericordia de nuestra parte. Y es algo ya decidido». Ella lo concibió...» (Corán XIX, 19-21).

«Vinieron los dolores de parto al pie del tronco de una palmera...» (Ibid. 22).

«Ella vino a los suyos llevándolo. Ellos dijeron: «¡Oh Marí! Has hecho algo abominable...» «Ella señaló hacia él. Ellos dijeron: «¿Cómo le hablaremos en la cuna, si es un recién nacido?» El dijo: «Yo soy el servidor de Dios. El me ha dado el Libro y El me ha hecho profeta... Y (El me ha hecho) piadoso hacia mi madre... Es Jesús hijo de María...» (Corán XIX, 22 ss.).

Para los musulmanes el acontecimiento más importante de la vida de María después del nacimiento de Jesús es el testimonio que su hijo recién nacido da de su inocencia.

El Corán declara que una de las razones principales de la reprobación de los judíos es la abominable acusación que lanzaron contra María. Y toda la tradición repite indignada que éste fué uno de los mayores pecados de los hijos de Israel.

El Cristo no sufrió ni murió realmente, sino que fué llevado al cielo.

María no sobrevivió mucho tiempo a su hijo.

El último capítulo, el tercero, está dedicado a problemas mariológicos.

La historia de la humanidad es concebida por el Islam como lineal, discontinua, sin desarrollo orgánico ni construcción viviente.

Los privilegios que Dios acuerda a ciertos pueblos o personas no modifican este carácter «atomístico» de la historia. El mismo fundador del Islam no es más que un profeta como los otros; sólo que cierra la serie y trae la fórmula definitiva del mensaje y organiza una «comunidad» destinada a ser hasta el fin de los tiempos el testimonio del Dios Único, a dar la victoria a su Palabra y a atraer a todos los hombres por la persuasión y el ejemplo, y a veces por la fuerza, al reconocimiento de la autoridad divina.

En este espíritu examinan los problemas que suscitan los privilegios extraordinarios de María.

Los dos más importantes se refieren a la filiación de Cristo y a la relación de María con la Trinidad. El concepto que tienen de este sublime misterio cristiano, que combaten y rechazan, se aparta enormemente de la concepción católica.

La dignidad de María es otro tema muy estudiado.

María aventaja a todas las mujeres; aunque alguna duda parece flotar en la conciencia musulmana cuando se la compara con Jadija, la primera esposa de Mahoma, con Aischa, la esposa más joven del Profeta, y con Fátima, la hija de Mahoma.

En la Conclusión toca el Autor varios puntos interesantes.

Brilla en todo el trabajo la claridad, sobriedad y el deseo de ser exacto y objetivo.

Trasluce el Autor una honda simpatía hacia los musulmanes, nacida sin duda de los íntimos vínculos que le unen con ellos, elevada y perfeccionada por la caridad de Cristo que quiere ganar a sus hermanos.

Hace falta, nos dice al final de su trabajo, un esfuerzo leal de mutua comprensión. Un esfuerzo heroico de testimonio viviente de parte de los cristianos «que obre la verdad en la caridad» es hoy día más necesario que nunca.

F. GALTIER, S. J., *Mariage: Discipline orientale et discipline occidentale*. La réforme, mai 1949. Un vol. 25 x 17. Pages XXIV - 456, Université S. Joseph, Beyrouth, Liban, 1950.

Fieles de diversas Comunidades Orientales se hallan esparcidos a millones en las Diócesis Latinas de América, África y Europa.

La facilidad de desplazamientos ha multiplicado las uniones mixtas entre Fieles latinos y orientales.

Su Santidad Pío XII, al promulgar el 22 de febrero de 1949 el nuevo Código del matrimonio de la Iglesia Oriental, declara que las dificultades que originaban estos enlaces han sido uno de los motivos que han determinado a la Santa Sede a apresurarse a poner en vigor este nuevo Derecho.

La legislación del matrimonio en las Comunidades Orientales está ahora unificada y semejante en muchos puntos a la Legislación del Código Latino del Derecho Canónico.

Sin embargo, esta unificación no es total: subsisten algunas diferencias entre ciertas Comunidades, por ejemplo: el impedimento de afinidad en segundo y tercer grado ha sido conservado entre las Comunidades que lo observaban.

Algunas divergencias considerables ligadas a la validez del matrimonio han sido mantenidas entre el Derecho Oriental y el Occidental.

El impedimento de disparidad de culto alcanza en la Iglesia Oriental a todos los bautizados, aun no católicos.

El miedo que vicia el consentimiento ha de ser infundido «con miras a arrancar el consentimiento»; queda reprobado el uso de la condición en el matrimonio: «el matrimonio no puede celebrarse bajo condición».

La forma de los esponsales y del matrimonio son diferentes a las prescritas en la Iglesia Latina.

El cambio de consentimiento, para que sea válido, debe realizarse en un rito sagrado celebrado por el Cura-Párroco de la Comunidad.

Como los Fieles Orientales están obligados al nuevo Derecho en cualquier lugar que se encuentren, pues el matrimonio de rito mixto exige que cada una de las partes se conforme a las exigencias de su propia ley, la presencia de estos fieles en las Diócesis latinas plantea a los Ordinarios y a los Tribunales eclesiásticos diocesanos gravísimos problemas.

¿Cuál es el alcance de estas diversas exigencias del Derecho Oriental? ¿Cómo obligan estas disposiciones al sacerdote latino que asiste a su unión? ¿Qué hacer en el caso de un matrimonio mixto? Por otra parte los Tribunales eclesiásticos diocesanos han de conocer la validez de los matrimonios orientales o mixtos celebrados ante la nueva legislación; deben juzgarlos según las exigencias propias de la propia ley de la Comunidad del fiel Oriental. Ahora bien, estas legislaciones eran muy diversas.

La Obra publicada por la Universidad de S. José de Beyrouth responde a estas distintas cuestiones. Su Facultad de Teología frecuentada por clérigos pertenecientes a numerosos ritos orientales debía aprovechar la experiencia ad-

quirida en sus 75 años de docencia; era necesario también permitir al clero apreciar el alcance del nuevo Derecho; al clero del medio Oriente y también al clero Oriental esparcido a través del mundo al servicio de los Fieles de sus Comunidades, entre el cual ésta cuenta con numerosos antiguos alumnos.

La Obra, comentario del nuevo Derecho del matrimonio, lo compara a las disposiciones del Código latino. La disposición tipográfica permite ver, en seguida, las diferencias entre ambos.

El Comentario expone el alcance del nuevo Código, sus diferencias con el Derecho latino y con el Derecho anterior de distintas Comunidades, los problemas suscitados por la aplicación de este Derecho al matrimonio de rito mixto, al matrimonio celebrado por un sacerdote latino, particularmente en lo que concierne a la obligación de la forma propia a los Orientales, al matrimonio de los Latinos celebrado por un sacerdote oriental.

Hay que añadir que el Código Oriental del matrimonio, posterior en 32 años al Código del Derecho Canónico, ha aprovechado las experiencias adquiridas, las precisiones obtenidas por las respuestas de la Comisión de Interpretación y de los Decretos de las Congregaciones Romanas.

Su texto aporta en más de un punto respuestas o argumentos a las discusiones que el texto del Código latino ha originado entre los Canonistas.

El conocer, pues, este Derecho es sumamente útil a los Profesores de Derecho Canónico, y parece necesario a los Ordinarios y a los miembros de los Tribunales eclesiásticos diocesanos en las regiones donde han ido a radicarse tantos fieles emigrados de los Patriarcados Orientales, pues los que han de dirigirlos según su propio Derecho, y juzgar sus causas, necesitan conocer el alcance de este Derecho.

DRAGUET, RENÉ, *Historia del Dogma Católico*. Versión castellana de la segunda edición francesa por Miguel Torres, Pbro. Ediciones Desclée, De Brouwer, Buenos Aires, 1949. Págs. 167.

Esta obra, escrita por un Profesor de la Universidad de Lovaina y Secretario general del Corpus Scriptorum christianorum orientalium, es una síntesis rica de contenido.

Abarca un Prólogo, una Introducción y once secciones.

En el Prólogo, escrito para la versión castellana, nos dice el autor que la historia del dogma debe constituir como el marco y clima de la teología, ya que ésta es la ciencia de un dato histórico, la revelación divina, que se ha explicitado gradualmente y continúa explicitándose lentamente bajo la dirección de un magisterio infalible.

Otro fruto precioso se saca de la historia del dogma, que es el conocer y convencerse mejor de las leyes que rigen la vida de la tradición católica y no sufrir, por lo tanto, como pasó en el caso del modernismo, el escándalo que sólo puede afectar a hombres de poca fe o de poca ciencia.

En una larga Introducción soluciona primeramente la antítesis que parecen

ofrecer estos dos términos: la vida del dogma y la absoluta inmutabilidad del mismo.

El pensamiento cristiano, nos dice, que profesa que con la edad apostólica se comunicó a los hombres la revelación definitiva, siempre ha creído que la pedagogía divina, que educó progresivamente a las generaciones judías, continúa actuando en el seno de la Iglesia con el fin de perfeccionar la enseñanza dispensada por Jesús a los suyos.

Con una larga cadena de textos, cronológicamente dispuestos, muestra que el catolicismo jamás disoció ambos aspectos del dogma: la estabilidad y la evolución.

En las once secciones el autor nos presenta en rápido bosquejo las fases sucesivas de la explicación del depósito de la fe, ciñéndose al aspecto especulativo; pues su intención no es hacer la historia de la moral o de la espiritualidad.

Investiga en qué tiempo y al través de qué vicisitudes la Iglesia ha definido cada uno de sus dogmas. Sigue generalmente en su exposición el orden cronológico de los principales concilios.

Los títulos de las secciones son: I. Valor del judaísmo. II. La tradición apostólica. III. La Trinidad. IV. La cristología y la redención. V. El culto de las imágenes. VI. La gracia. VII. Los sacramentos. VIII. Los últimos tiempos. IX. Mariología. X. Los preámbulos de la fe. La razón y la fe. XI La Iglesia.

En el curso hábil e interesante de la exposición nos encontramos con figuras salientes: Padres y Doctores de la Iglesia y heresiarcas; con concilios, con decisiones pontificias, que son como hitos en la historia de los dogmas.

El autor se muestra a la altura de su tarea, que es compleja y delicada.

Algunas deficiencias pueden, empero, señalarse.

No sabemos por qué al enumerar los deuterocanónicos del Antiguo Testamento no menciona a Tobías y Baruc.

No nos parece del todo exacto lo que dice sobre el diferente valor de los libros del Antiguo Testamento hasta el Concilio Tridentino inclusive. Es sintomático lo que afirma en la nota 2 de la página 43: «La historia del canon cristiano del Antiguo Testamento ganaría mucho, si fuera seriamente revisada según las fuentes. Abundan los errores flagrantes, principalmente acerca del sentido del decreto Tridentino, en los manuales de teología y aun en la exposición de trabajos especiales».

Al tratar la cuestión de las imágenes llama al Concilio de Nicea del año 787 «séptimo y último concilio general celebrado en Oriente». Después de éste se celebró el cuarto de Constantinopla en el año 869, y es el octavo concilio ecuménico.

Cuando desarrolla la sección de la gracia pone una nota (págs. 114-116) por mucho la más extensa de todas, que nos parece un desahogo del autor. Allí leemos: «El fanatismo teológico, plaga endémica, cuya virulencia se observa principalmente en los especulativos que ignoran los documentos conciliares y la historia de los dogmas, jamás mereció la indulgencia del magisterio responsable; la Iglesia, celosa ante todo de la fe, que viene sólo de Dios, se muestra indife-

rente frente a los sistemas inventados por los hombres para explicar la fe, con tal de que no la pongan en peligro». . . Las sombras de este cuadro nos parecen sobrecargadas; y, sobre todo, creemos que la Iglesia de ninguna manera se muestra indiferente, sino más bien benévola y alentadora frente a los sistemas católicos que buscan explicar el dogma.

Estas pocas advertencias no significan que no apreciemos el libro, que juzgamos de valor, útil y orientador.

El Profesor del Seminario Metropolitano de Santa Fe, Argentina, Pbro. Miguel Torres estuvo muy acertado al darlo al público de lengua castellana.

P. J. SILY, S. I.

ROSANAS JUAN, S. I., *Teología Bizantina*. Colección Vida Espiritual. Vol. IV, Editorial Poblet, Buenos Aires, 1950. Págs. 100.

Esta obra es fruto de las clases de Teología Oriental que durante varios años dictó el Autor en las Facultades de Teología de San Miguel y Villa Devoto, República Argentina.

«Muchos millones de cristianos llamados ortodoxos, orientales o bizantinos, nos dice el P. Rosanas en el Prólogo, viven separados de nuestra Iglesia Romana, madre y origen de todas las demás iglesias, por diferencias, muchas de las cuales son verdaderamente insignificantes, y convienen con nosotros en casi todos los dogmas principales de nuestra fe.

Todo cristiano ilustrado no puede desconocer estas divergencias que nos dividen, ya que actualmente los orientales se encuentran desparramados por toda Europa y por ambas Américas».

El Papa Pío XI en su encíclica «*Rerum Orientalium*» del 8 de septiembre de 1928 manifestó sus deseos de que en las Universidades católicas se erigiese una cátedra especial de las cosas orientales; pues el conocimiento de la teología oriental es útil para un más pleno conocimiento de la ciencia sagrada; y, en segundo lugar, suministra materiales para poder trabajar en la gran obra de la unión.

Fué lamentable que tanto nuestros teólogos de los siglos XIII y XVI, como los teólogos bizantinos se ignorasen mutuamente.

El Autor sólo trata de la cristiandad ortodoxa; nada dice de la monofisita y de la nestoriana, «porque no merecen compararse con la ortodoxa o bizantina ni por el número de adeptos ni por sus doctrinas y teólogos». Deja de lado también «las tendencias modernistas de los teólogos actuales bizantinos al tratar de la revelación, de la Iglesia y de la Tradición, porque salta a la vista cuánto discrepan... de su genuina tradición ortodoxa».

Después de una breve Introducción histórica de la Iglesia bizantina o Greco-rusa expone el Autor el carácter de la teología bizantina, luego traza compendiosamente su historia y finalmente se ocupa con detalle de las principales diferencias dogmáticas con la teología católica.

La exposición es clara, breve y densa. La presentación tipográfica es buena.

P. J. SILY, S. I.

ROSANAS JUAN, S. I., *Teología de San José*, Casa del Catequista, Buenos Aires, 1949. Págs. 112.

El Autor nos dice en su Prólogo: «Jesús, María y José forman lo que se llama una suerte de trinidad terrestre imagen de la celeste. En otro libro, «Devoción de los Sdos. Corazones de Jesús y María», tratamos de las dos primeras personas de esta trinidad, en el presente es nuestra intención decir algo sobre la tercera».

El P. Rosanas hace notar que la teología de San José nos hace conocer mejor el misterio de Jesús, ya que el santo fué el Esposo virginal de la Madre de Dios y el Padre nutricio del Redentor.

El Autor no escribe para especialistas, su finalidad es «ilustrar la piedad de los fieles para que su fe sea más consciente, más firme y más esclarecida».

La obra estudia la misión de San José, su santidad, su patrocinio sobre la Iglesia y finalmente su culto.

En un estilo relativamente fácil y sobrio, el Profesor de la Facultad de Teología de Buenos Aires logra poner al alcance de los fieles un caudal apreciable de cuestiones teológicas relacionadas con el Santo Patriarca.

P. J. SILY, S. I.

MORS IOSEPHUS, S. I., *Theologia Dogmatica*. Tomus I, *De Deo Uno et Trino*. Editio altera emendata. Typis «Editorial Guadalupe», Mansilla 3865, Bonis Auris, Rep. Argentina. A. 1950. Págs. 346.

La primera edición de este tomo, aparecido en el año 1941 en el Brasil, fué reseñada juntamente con los otros 5 tomos de la obra en esta misma revista (CIENCIA Y FE, N.º 1, año 1944, p. 195 s.). El título general, que era «Institutiones Theologiae Dogmaticae», ha sido cambiado por el de «Theologia Dogmatica».

Esta segunda edición tiene la índole general de la primera; pero las materias han sido trabajadas de nuevo; muchas, ampliadas; algunas, omitidas; otras, ajustadas al estado actual de las investigaciones y de la ciencia.

La primera edición tenía 499 números marginales; la presente abarca 546.

El P. Mors nos da en su obra el fruto de más de 25 años de profesorado en el Seminario Central de la ciudad de San Leopoldo en el Brasil.

Su finalidad próxima es presentar un texto conforme a las exigencias y deseos de la Santa Sede a los estudiantes de teología y ser útil además a los sacerdotes que agobiados por sus trabajos apostólicos y escasos de tiempo no pueden enfrascarse en amplios tratados de teología.

Creemos que la obra realiza plenamente esta doble finalidad.

Las cuestiones están tratadas con claridad y con cierta abundancia y amplitud, sin omitir tema de alguna importancia.

Sigue el método escolástico, dando especial relieve a los documentos del Magisterio eclesiástico y a la Sagrada Escritura.

Muchas cuestiones de menor importancia están tratadas en escolios.

Nos da una bibliografía rica y escogida en la que no faltan las obras, revistas y diccionarios modernos.

Tiene varios índices que avaloran y facilitan el manejo de la obra.

La presentación tipográfica, idéntica a los demás tomos aparecidos de esta segunda edición, es buena y pedagógica.

P. J. SÍLY, S. I.

PÉREGO ANGELO, S. I., *Cosmogonia Mosaica*. 18.º pp. 85. *Collezione Apologetica*. S. O. S. Casa S. Antonio. Chieri (Torino).

Este opúsculo de nuestro ilustre colaborador, P. Angel Pérego, S. I., profesor de Teología en el Seminario Pontificio Regional Sardo de Cuglieri (Nuoro), pertenece a la serie X de opúsculos apologeticos de la acreditada casa editora arriba citada. Sería superfluo añadir nuevas recomendaciones a la garantía que nos ofrece la competencia reconocida del autor y las palabras de elogio que ha tenido a bien estampar como preliminares el venerado escriturario R. P. Alberto Vaccari, del «Pontificio Instituto Bíblico» de Roma.

Del mismo autor se anuncian otros dos opúsculos:

En la serie VIII, n. 120: «La base etica della imposta progressiva».

En la serie IX, nn. 137-138-139-140: «L'inferno è una favola?».

FLORENTINO OGARA, S. I.

J. OKINCZYK - R. TROISFONTAINES - P. DIFFINE, S. I., *La Muerte*. Ediciones STUDIUM de Cultura. Madrid-Buenos Aires, 1950. 79 págs.

Libro es éste, a nuestro parecer, de fina psicología y de grande elevación moral. El sentido cristiano, como un soplo vital, le da peso y valor, el único legítimo valor, que es el de la verdad, e ilumina con luz serena y superior todos los lados humanos de la muerte, que aquí se tienen en cuenta con notable belleza literaria.

Hábilmente condensado se halla el pensamiento conductor en las breves frases estampadas en la solapa de la cubierta: «En el presente tomito hablan de la muerte un médico, un filósofo y un sacerdote, y la muestran en sus perspectivas eternas, cristianas. Es necesario que se nos inculque con insistencia la trascendencia de la muerte, para que abramos por fin los ojos y conozcamos también la trascendencia de la vida de acá abajo, que, pasando por la muerte, desemboca... en la otra vida».

La categoría social y los modos de pensar de los tres autores hacen que el libro sea sumamente recomendable no sólo al núcleo general de los lectores cultos, sino también, de un modo particular, a los estudiantes universitarios, sobre todo a los de la Facultad de Medicina, a los médicos, a los estudiantes de Filosofía y a los sacerdotes. Ninguno se cansará, si sabe leer. Si sabe reflexionar, repetirá con gusto la lectura.

FLORENTINO OGARA, S. I.

SÁNCHEZ REULET ANÍBAL, *La filosofía latinoamericana contemporánea*. (Selección y Prólogo). Colección «Pensamiento de América». Unión Panamericana, Washington, 1949, 370 págs.

La División de Filosofía, Letras y Ciencias, del Departamento de Asuntos Culturales de la Unión Panamericana ha iniciado dos series de publicaciones sobre literatura y filosofía bajo los títulos respectivos: «Escritores de América» y «Pensamiento de América». En estas series se publicarán escritos de literatos o pensadores latinoamericanos, que revistan especial significación cultural. La serie «Pensamiento de América» (filosófico, social, político) se abre con este volumen en el cual el Dr. Anibal Sánchez Reulet nos ofrece una antología de fragmentos escogidos entre los escritos de aquellos autores latinoamericanos que han tenido mayor significación en el campo de la filosofía. Por supuesto, como el mismo Sánchez Reulet nos avisa, una antología «no puede dar sino una visión fragmentaria e incompleta. Aparecen en ella sólo doce de los pensadores más significativos de la filosofía latinoamericana de nuestro siglo». Presentados por orden cronológico son: Enrique José Varona (Cuba); Alejandro O. Deústua (Perú); Alejandro Korn (Argentina); Raimundo de Fariás Brito (Brasil); José Pereira de Graça Aranha (Brasil); Carlos Vaz Ferreira (Uruguay); José Ingenieros (Argentina); Alberto Rougès (Argentina); José Vasconcelos (México); Antonio Caso (México); Jackson de Figueiredo (Brasil); Francisco Romero (Argentina).

Cada autor es presentado por Sánchez Reulet en una concisa, pero generalmente completa y bien orientada nota biográfica y doctrinal. Entre estas notas debemos señalar como las mejor logradas, a nuestro parecer, las dedicadas a Deústua, Vaz Ferreira y Vasconcelos.

De la *Introducción* al volumen nos ha interesado, naturalmente, el cuadro histórico de influencias europeas que se han dejado sentir en América Latina, y el párrafo destinado a contestar a la pregunta repetida de si existe o no una verdadera filosofía latinoamericana (pp. 18-19). En el cuadro histórico es fácil señalar que la filosofía en América Latina ha recibido la influencia de las corrientes dominantes en Europa: el positivismo en la segunda mitad del siglo pasado y los pensadores franceses al principio de este siglo, Boutroux y Bergson; los italianos Croce y Gentile; el español Ortega y Gasset; y desde 1930 los alemanes Dilthey, Husserl, Scheler, Hartmann y Heidegger. Lo que interesa no es, sin embargo, el juego de las influencias, como nota S. R., sino la creciente densidad del pensamiento filosófico en América Latina.

Respecto del pensamiento católico nota la *Introducción* que «desde la declinación del positivismo se ha producido, en casi todos los países de habla española, un resurgimiento de la filosofía católica dentro de la cual se perfilan, en los últimos años, dos tendencias. Una —más apegada a la tradición y por lo tanto dominante— representada por el neotomismo. La otra —de menor extensión pero de mayor originalidad— influida por el existencialismo cristiano» (p. 15).

Este volumen es una respuesta más, por sí mismo, a la pregunta de si existe o no una filosofía latinoamericana. Si se trata de un pensamiento original e independiente es claro que no existe tal filosofía. Somos todavía discípulos de los maestros europeos. Sobre todo si uno piensa en movimientos de conjunto o es-

cuelas. Si se trata en cambio de señalar algunas características más o menos dominantes entre los filósofos latinoamericanos, se pueden aceptar ya algunas tentativas de distinguir una filosofía latinoamericana. Un examen de los pensadores que figuran en este volumen, y de muchos otros que se podrían agregar, confirma dos de las características señaladas por S. R. en la Introducción (p. 19). Aunque influenciados, no son meros repetidores; y hay una cierta convergencia de pensamiento, la tendencia hacia un hondo sentido humanista, que, sin negar el valor de la técnica y de la ciencia, desconfía de que el hombre pueda alcanzar su destino exclusivamente por ellas. «Y si es cierto que algunos entre ellos no han resistido al encanto de sirenas de la metafísica, el tono más frecuente es el de la prudencia crítica: la aceptación humilde de los datos inmediatos de la experiencia».

Nosotros creemos que precisamente este volumen recarga más el acento metafísico y espiritualista, que el de la experiencia inmediata, y por ello invertiríamos el orden en la última afirmación de S. R. La impresión de conjunto que esta selección nos ha dado ha sido, con la clara excepción de Enrique José Varona, positivista y antimetafísico irreconciliable, de un mayor acercamiento a la metafísica del que pensábamos existía en ese grupo de pensadores. El positivismo del mismo Ingenieros encuentra textos de compensación en este volumen. Mucho más cerca de la metafísica aparecen, v. g. el mismo Vaz Ferreira, Alejandro Korn y Antonio Caso; sin contar los que tarde o temprano filosofaron en pensamiento católico: Deústua, Rougès, Vasconcelos, Jackson de Figueiredo. Si a este grupo se agregasen algunos nombres de la moderna neoescolástica, la tendencia filosófica de América Latina daría una resultante más metafísica y espiritualista todavía.

La obra se cierra con una bibliografía sumamente útil para un estudio general de la filosofía en América Latina, y especial de los autores contenidos en la presente colección.

I. QUILES, S. I.

HAUKE, LEWIS, *Bartolomé de las Casas*. Pensador, Político, Historiador, Antropólogo. Versión española de Antonio Hernández Travieso. Prólogo por Fernando Ortiz. La Habana. Sociedad Económica de Amigos del País. 1949, 126 páginas.

No hacemos sino presentar a los lectores esta nueva contribución al estudio de la compleja personalidad de Las Casas, por un indiscutido especialista, el Dr. Lewis Hauke, Director de la Fundación Hispánica de la Biblioteca del Congreso de Washington. Se trata de tres disertaciones ofrecidas en inglés por vez primera en la Universidad de Virginia, y posteriormente en español ante la Sociedad Económica de Amigos del País de la Habana. Su tema es de especial interés, no sólo para la historia de España y América española, sino para el pensamiento filosófico y teológico en el siglo XVI, que tuvo, en el caso de la conquista y colonización hispano americana, una influencia y un campo de aplicación tan vasto como difícil, pero que determinó las características más gloriosas y humanitarias de la colonización española.

La tesis histórica sostenida por Hauke con un espíritu indudable de objetividad e imparcialidad es que la conquista española de América no puede ser entendida ni a la sola luz de los defensores de los conquistadores y encomenderos, ni a la de los defensores de los derechos de los indios, entre los que figura, tal vez en primer plano, Las Casas. «Juzgar estas actitudes es como luchar por salir de un pozo de prejuicios para caer en otro. Ni Las Casas, ni Sepúlveda, ni ningún otro individuo representa exclusivamente el complejo genio español» (p. 110). Estas dos tendencias responden a los dos aspectos de la realidad de la conquista española: por una parte un interés material, la necesidad de someter a los indios para sacar las mayores riquezas posibles; por otra parte un ideal espiritual cristiano, el de ganar a los indios para el reino de Dios, considerándolos como hermanos, redimidos por Cristo. El choque entre estos dos intereses dió aspectos encontrados a la magna empresa de España en América. Es mérito de Las Casas, en que le secundaron los teólogos en España y los misioneros en América, que el Dr. Lewis Hauke pueda afirmar: «Ninguna nación europea, sin embargo, con la posible excepción de Portugal, tomó sus deberes cristianos hacia los nativos con tanta seriedad como España» (p. 104). Con estas documentadas conferencias refuerza Hauke la tesis de su extraordinaria obra *La lucha por la justicia en la conquista española de América*.

I. QUILES, S. I.

P. TESSON, P. TIBERGHIEN, G. MARCEL, CH. LARERE, R. PALMER, R. SAVATIER, DR. A. SANCHE, *La Fecundación artificial en seres humanos*. Traducido del original francés por el Dr. D. Antonio Sancho. Ediciones Studium de Cultura; Madrid-Buenos Aires, 1950. 108 págs.

En siete trabajos se presenta al culto lector el problema de la inseminación artificial considerado bajo los puntos de vista médico, psicológico, moral y teológico. En su aporte «Aspectos médicos de la fecundación artificial» el Dr. Raoul Palmer relata la práctica y experiencia médica en los Estados Unidos, país donde más se ha desarrollado esta nueva técnica. Sigue el Sr. René Savatier, Profesor en la Facultad de Derecho de Poitiers, con una breve exposición sobre «La inseminación artificial ante el Derecho positivo francés». Es ante todo el problema de la filiación civil planteado por la fecundación artificial el que es discutido aquí.

Gabriel Marcel, sin entrar en muchas honduras, presenta algunas reflexiones, «Incidencias psicológicas y morales», que con claridad y sentido por lo concreto nos hacen ver perspectivas que abre esta nueva práctica a la sociedad humana. Hablando del «dador» del semen, es decir, de quien proporciona la semilla para la fecundación artificial, concede poder suponer que este tal obra por filantropía y que prodigando su semilla pretende servir a la humanidad; en este caso: «¿No es evidente que hay algo contradictorio en portarse como caballo padre, como simple animal reproductor, y pretender no obstante pasar como un bienhechor de la humanidad?... De modo que la actividad del dador se muestra esencialmente equívoca o híbrida: no se sabe, ni es posible saberlo, hasta qué punto es el acto de un hombre o el de un animal; y no olvidemos que cuando el hombre se porta como animal se queda muy por debajo del animal». Y si se quiere

«asimilar la inseminación con una transfusión o una inoculación cualquiera, se pierde de vista el carácter fundamental específico del esperma como tal: éste sirve de vehículo a una historia, es realmente portador de ella, y lo es en unas condiciones que, a decir verdad, escapan a todo análisis claro y por tanto a toda previsión». Propagar y practicar la inseminación artificial sería contribuir al advenimiento de un mundo «anonimizado, en el cual el individuo sería considerado y apreciado cada vez menos en sus notas singulares, y sería tratado más y más como simple espécimen provisto de un número ordinal».

Atribuye el articulista la realización de la mencionada práctica al ateísmo triunfante, que no conoce mandamientos absolutos en cualquier orden que sea.

«La inseminación artificial en Inglaterra» por el Capellán-director de la Conferencia Laënnec, P. Ch. Larere, nos da un resumen de la discusión en este país, sintetizando sus observaciones así:

«En su conjunto, la opinión inglesa parece contraria a esta oleada americana de la fecundación artificial. Esta práctica, lejos de aceptarse con entusiasmo, es actualmente objeto de discusiones apasionadas; choca demasiado, en efecto, con cierto sentido humano y cristiano del espíritu inglés».

El artículo más completo y profundo, también el más largo de este tomo, es el del R. P. Tesson, S. J., Profesor de Teología moral en el Instituto Católico de París: «La inseminación artificial y la ley moral». Tratando el problema en toda su amplitud, si bien desde el punto de vista teológico, el autor aclara primeramente las posiciones: «El especialista no ve más que una parte de la realidad —y lo hace con deliberación porque es una condición de su éxito—; considera al hombre sólo bajo el aspecto de una de sus funciones, de una de sus actividades, de uno de sus estados; el filósofo y el teólogo, en cambio, no pueden admitir que ello baste para juzgar rectamente la acción humana. Para ellos sólo es admisible un punto de vista: el de la *totalidad*».

A continuación resume hermosamente el problema propuesto. Estudia las diversas posibilidades de inseminación artificial, y, alegando el modo de proceder que propone el Canónigo Tiberghien, profesor de Deontología médica en las Facultades libres de Lille, cuya opinión queda además expuesta en el artículo siguiente, declara: «no nos atrevemos a considerarlo ciertamente opuesto a la ley moral».

Según esta opinión, en caso de deformación o deficiencia del mecanismo natural de los órganos sexuales sería lícito al legítimo marido realizar el abrazo conyugal recogiendo el esperma en un condón (procedimiento de Courty) para inyectarlo luego artificialmente en el órgano de la mujer. Los defensores de esta opinión insisten en decir que también así se cumple con las dos funciones propias de los órganos sexuales: función de procreación y función de intimidad. El uso del condón aquí tiende «únicamente a ayudar a la naturaleza en su esfuerzo de fecundación» (Tiberghien). La hétero-inseminación es rechazada como una violación esencial de las leyes del matrimonio.

Añade el traductor a estos artículos una breve exposición sobre el «Derecho positivo español con relación a la Fecundación artificial».

Un libro que merece amplia difusión entre las personas cultas y publicistas.

CARDIJN JOSÉ, *La hora de la clase obrera*, Edit. Difusión, 1950.

Al terminar de leer el nuevo libro de Cardijn, recordé repentinamente unas palabras proféticas de Berdiaeff, en su libro «El Cristianismo y el problema del comunismo: «...Pero de cualquier modo, el porvenir pertenece a las masas obreras, a los trabajadores: es un hecho indiscutible y justo. Falta saber qué espíritu animará mañana a esas masas y en nombre de qué principio fundarán una vida nueva. ¿En nombre de Dios y de Cristo? ¿En nombre del elemento espiritual que yace en el fondo de nuestra naturaleza? ¿O, por el contrario, en nombre del Anticristo, en nombre de la materia endiosada, de la colectividad humana, trocada en divinidad, en la cual se pierde y diluye la forma del hombre y muere el alma humana?» Las cuatro lecciones de Cardijn dadas en la Semana de estudio de la JOC belga en 1948 —en su estilo sencillo pero cálido y profundo— quieren dar una respuesta y una solución a los interrogantes angustiosos del filósofo ruso. Ha llegado la hora de la clase obrera. En rápida síntesis histórica nos hace vivir la heroica ascensión de las masas populares a una condición más humana... Ha sonado la hora de nuevas y grandes responsabilidades para el movimiento obrero, para la clase obrera. Es necesario que la Iglesia esté presente activa en esta colosal corriente humana para prestarle su animación, su inspiración cristiana y para encarnar en ella a Cristo y su mensaje: para salvar en su mismo nacimiento un mundo nuevo del materialismo amenazante y del paganismo más frío que todo lo inficiona. Para esto es necesaria una doctrina obrera, un movimiento obrero, jefes obreros. Una misión, una fuerza organizada, hombres-jefes... Sobre todo, hombres-jefes-obreros de espíritu misionero salidos de la masa, viviendo en plena masa, en contacto continuo con ella. Jefes que no luchen atornillados en un estéril individualismo sino en el cálido círculo de un equipo: JEFES DE EQUIPO. El equipo da fuerza y decisión a la acción.

Por esto ha sonado también la hora de la JOC mundial. La JOC está en condiciones de encarnar la Iglesia y Cristo en una doctrina obrera, en una mística, en jefes obreros capaces de hacer derivar todo el movimiento obrero mundial hacia Dios y los valores eternos del hombre. En las manos callosas y deformadas de sencillos obreros del mundo del trabajo ha puesto Cristo las llaves de un mundo nuevo y misterioso que hay que conquistar para la Iglesia del mañana.

La obra ha sido traducida y admirablemente prologada por Mons. Rau. Mons. Rau sigue siendo el magnífico e infatigable «doctor de la JOC». Es uno de los pocos hombres de visión que alientan y dirigen el movimiento jocista en la Argentina. La clase obrera y la JOC le deben mucho a este gran sacerdote. La Iglesia futura no dejará de reconocer la acción silenciosa, dura, desconocida a veces que realiza en el presente.

E. MÁSPERO, S. I.

REVISTAS QUE LA COMPAÑÍA DE JESUS PUBLICA EN AMERICA

AMERICA. — Revista semanal de interés general. Suscrip. anual: 4.50 Dolls.
461 Eighth avenue, NEW YORK, N. Y.

CIENCIA Y FE. — Revista trimestral de Filosofía, Teología y Ciencias afines.
Suscrip. anual: \$ 18.— Extr., \$ 18.— Facultades de Filosofía y Teología,
SAN MIGUEL, F. C. N. G. S. M., ARGENTINA.

CHRISTUS. — Revista mensual. Preferentemente para sacerdotes. Suscrip. anual
para América y España: \$ 12.— ó 2.50 Dolls. Apartado 2181, MEXICO. D. F.

ESTUDIOS. — Revista mensual de cultura general. Orientación, Historia, Filo-
sofía, Arte, Letras, etc. Suscrip. anual: \$ 20.— Extr., 3.— Dolls. Callao 542.
BUENOS AIRES.

ECA (Estudios Centro Americanos). — Revista mensual de cultura general. Sus-
crip. anual: 3 Dolls. Seminario San José. San Salvador. Rep. EL SALVADOR.

LATINOAMERICA. — Revista mensual en papel aéreo para toda América.
Suscrip. anual: 3 Dolls. en Apartado 2181, MEXICO, D. F., o \$ 20.— en
ARGENTINA.

REV. INTERAMERICANA DE EDUCACION. — Órgano de la «Confederación
Interamericana de Educación Católica». Mensual. Suscrip. anual: 2 Dolls.
BOGOTA, COLOMBIA.

REVISTA JAVERIANA. — Revista mensual de cultura general. Orientación,
Historia, Filosofía, Arte, Letras, etc. Suscrip. anual en Colombia: \$ 12.—
Extr., 3 Dolls. Calle 10 N.º 6-57. Apartado 445. BOGOTA, COLOMBIA.

SIC. — Revista mensual de cultura general. Seminario Arquidiocesano. Aparta-
do 413. CARACAS, VENEZUELA.

SERVIÇO SOCIAL. — Revista trimestral de cultura general. Preferentemente
de estudios sociales. En Brasil, Cr. 50.— Extr., 5 Dolls. Rua São Carlos do
Pinhal, 37 SÃO PAULO (Capital), Brasil.

THEOLOGICAL STUDIES. — Revista cuatrimestral de estudios teológicos.
Suscrip. anual: 5 Dolls. Extr., 5.50 Dolls. Woodstock College. WOODS-
TOCK, Md., U. S. A.

THE MODERN SCHOOLMAN. — Revista trimestral de Filosofía. Suscrip.
anual para todos los países 2 Dolls. Suscrip. por 3 años para todos los
países 5 Dolls. St. Louis University. St. Louis, 3 Mo., U. S. A.

THOUGHT. — Revista cuatrimestral de cultura general. Suscrip. anual: 5 Dolls.
Thought. Fordham University. NEW YORK. N. Y., U. S. A.

VERBUM. — Revista trimestral de las Facultades Católicas. Suscripción anual
para el exterior del Brasil, 2.50 Dolls. Rua S. Clemente, 240, RIO, BRASIL.

VIDA. — Revista mensual de cultura general. Orientación, Historia, Filosofía,
Letras, etc. Suscrip. anual: \$ 8.— ó 2 Dolls. Apartado 2181, MEXICO, D. F.

Este libro se terminó de imprimir el 22
de Enero de 1951, en los Tall. Gráf.
"Verdad", Senillosa 1535, Buenos Aires

Número suelto . . \$ 5.-

Suscripción anual ,, 18.-

16593TC 968
07-24-03 32180 XL

Pedidos y pagos:

Administración: NUEVA DIRECCION:

HIPÓLITO YRIGOYEN 2005, BUENOS AIRES

T. E. 48 - 7051

Princeton Theological Seminary Library



1 1012 01481 1139

FOR LIBRARY USE ONLY

FOR LIBRARY USE ONLY

